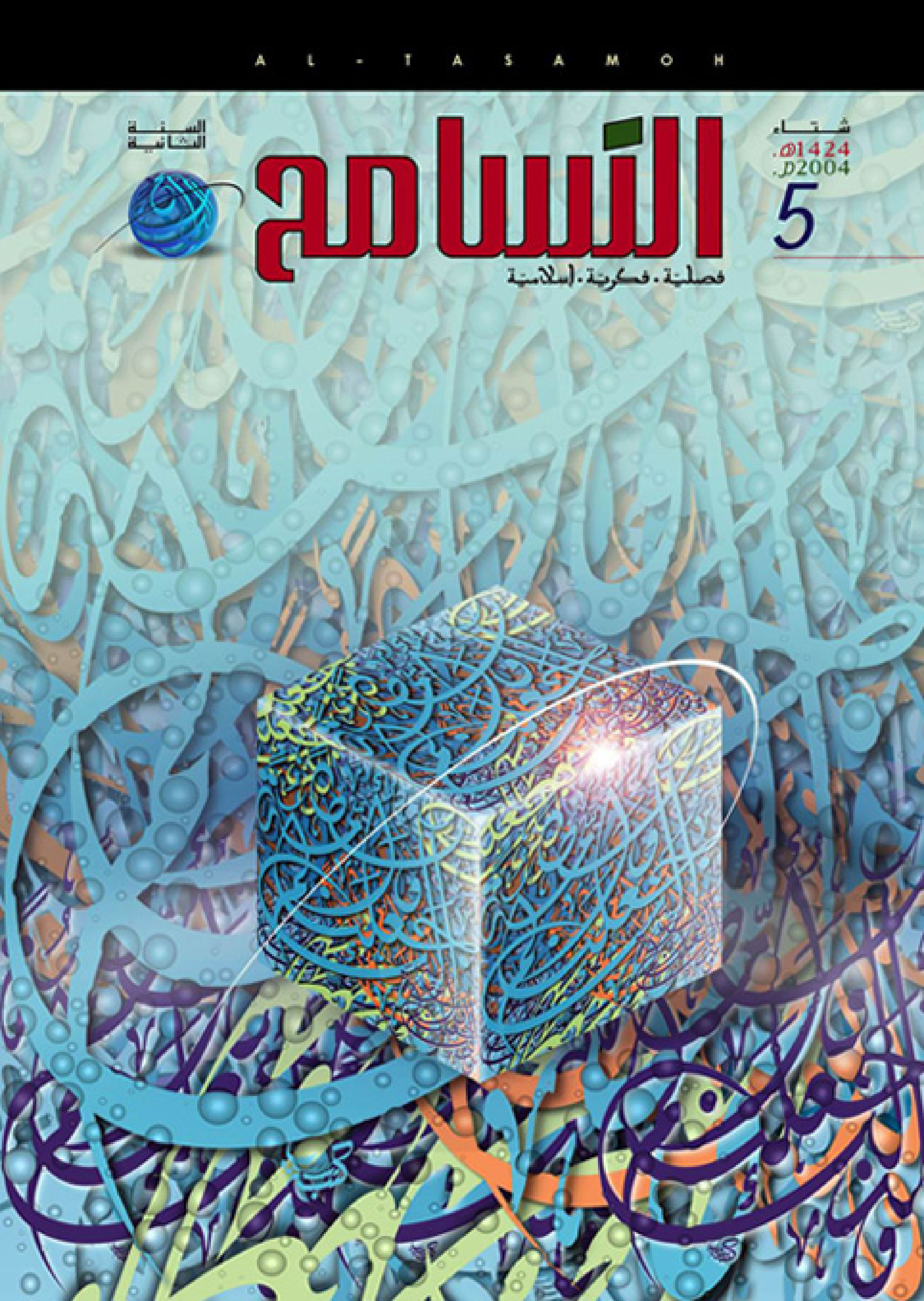
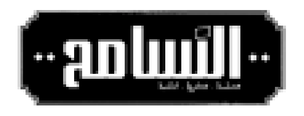


A L - T A S A M O H
التسامح
السنة الثانية
شتاء
1424هـ.
2004م.
5
فصلية . فكرية . إسلامية


التسامح
فصلية . فكرية . اسلامية





الإخراج والتنفيذ:
قسم الجمع والاخراج
عمان للطباعة والنشر

طبع بمطابع:
مؤسسة عمان للصحافة
والانباء والنشر والاعلان
هاتف البدالة:٦٠٤٤٧٧ – فاكس: ٦٩٩٦٤٣

التوزيع والاشتراكات:
العمانية للتوزيع والتسويق
ص.ب: ٩٧٤ – الرمز البريدي ١١٣ مسقط
سلطنة عُمان
هاتف:٦٩٤٦٢١/٦٩٩٧٨٣ (٠٠٩٦٨)
e-mail: omanya@omantel.net.om

لوحة الغلاف:



AL-TASAMOH

التسامح

فصليّة فكريّة إسلاميّة تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينيّة

سلطنة عمان – مسقط

ص . ب : ٣٢٣٢ ، الرمز البريدي ١١٢ روي

وزارة الأوقاف والشؤون الدينية

مجلة التسامح

هاتف : 00968/692296

فاكس: 00968/605799

البريد الالكتروني :

tasamoh@mara.gov.om

المحور


التسامح



﴿جعلناكم أمة وسطا..﴾

عبد الرحمن السالمي

رئيس التحرير

1

يريد كثير من الدارسين في السنوات الأخيرة اعتبار الأمة الوسط التي تحدث عنها القرآن الكريم، وأراد لنا أن نكونها – هي الجماعة المعتدلة في الاعتقادات والآراء والتصرفات. ولا غبار على هذا المعنى، لكنه في الحقيقة جانب من جوانب مقاصد الأمة والنهج، ولا يستغرقها أو يستغرق أهدافها. وربما قاد الدارسين لذلك أمران اثنان: معنى الوسط الفلسفي الأفلاطوني من جهة، وأحداث العقدين الأخيرين من جهة ثانية. فالفضيلة عند أفلاطون توسط بين رذيلتين. فالشجاعة مثلاً هي وسط بين الشهود والجبن. والكرم وسطٌ بين البخل والتبذير. ومع وضوح هذا «الوسط» الذهبي لأول وهلة؛ فإنه في الحقيقة لا ينضبط؛ إذ لا توسط مثلا بين الحكمة والحمق، ولا بين الصدق والكذب. ثم إنه مقياس ميكانيكي لا يتفق والأخلاق على المستوى الواقعي. ومع أنه غير مضر فإنه في الواقع غير مفيد في الكثير من الحالات. ولهذا لا أعتقد أنه يمكن تفسير الآية الكريمة به.

ومن جهة ثانية فقد أكثر الباحثون في الثمانينات والتسعينات من استحثاث الشباب على الهدوء والتؤدة، والبعد عن الغلو والتطرف في الاعتقاد والسلوك. وتحدثوا في هذا الصدد عن الاعتدال والتوسط، وسارعوا للاستشهاد بالآية الكريمة

عن الأمة الوسط.

ولا شك أن الاعتدال في الآراء والتصرفات أمرٌ محمودٌ في الدنيا والدين. لكن بوسع المدققين أن يزعموا أن ذلك لا يصحُّ دائماً في أمور الاعتقاد بالذات، حيث تكون هناك (من الناحية النظرية على الأقل) قطيعة مع الاعتقادات الباطلة، والآراء غير الواضحة، والتي قد تم تناولُ بعض أطرافها.

وهكذا لا يبقى إلا ما ذهب إليه اللغويون والمفسرون الأوائل في فهم الآية باعتبار الأمة الوسط الجماعة السائرة على الطريقة المستقيمة في الاعتقادات والآراء والسلوك. وهذا المعنى للآية هو ما تؤكده الآثار الواردة عن الرسول - صلوات الله وسلامه - عليه وعن عدد من الصحابة.

ويوضح هذا المعنى ما ورد في خيرية أمتنا في القرآن أيضاً: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر، وتؤمنون بالله« (آل عمران/١١٠). والخيرية هنا تعني ما يعنيه «الوسط» في وصف الأمة، ثم تحدّد علّة الخيرية بأنّ الأمة الوسط إنما جاءت خيريتها من نشرها للخير، ومكافحتها للشر في هذا العالم. ولذلك أكملت الآية الكريمة التي نحن بصددها بقوله تعالى: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا، لتكونوا شهداء على الناس، ويكون الرسول عليكم شهيدا﴾ (البقرة/١٤٣). فالجماعة السليمة التوجه والتصرف، والتي تعمل لخيرها وخير الناس: ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾ (الأنبياء/١٠٧) - هي التي تستطيع أن تمارس الشهادة على النفس وعلى الناس، ويشهد لها وعليها رسولها - صلوات الله وسلامه عليه - الذي تأسس على يديه هذا الخير كلّه، بإذن الله وإرادته.



وكما تتركز الاستقامة في حال الأمة بين الاعتقاد والسلوك، والمبادرة لنشر الخير والرحمة في العالم؛ فإنّ الأمر يدور بين الجماعة والفرد على الانتماء أو حتى إنكاره أو التنكر له، إماّ للإحساس بأنه لم يعد صحيحاً، وإما للتوهم بأنّ الآخرين غادروا أو خانوا والذات الفردية هذه بقيت وحدها في الصراع إثباتاً أو إنكاراً. فالإحساس بالقلة وبأنه ضحية يفضي إلى التضحية بالانتماء أو الإضرار به، شأن ما يفعله المتعصبون منا ومن غيرنا اعتقاداً منهم أنهم ينصرون أديانهم ومذاهبهم.

ولا شك أن توتر الهوية لدى الأفراد والجماعات الصغيرة، لا يجد حلاً له إلا في الانتماء الكبير، وفي بحبوحة الأمة وتعدديتها ضمن الثوابت الكبرى. لكن من جهة أخرى، فقد لا تتجه الأمور إلى التؤدة والتحسن، فيزداد التأزم، وتتخلخل الآليات التي تُسْتَوْعَبُ تحت سقف الانتماء حساسيات الأفراد ووجوه قلقهم ومصالحهم وإدراكاتهم لتلك المصالح.

ويبدو لي أنّ هذه المساحات المقطوعة اليوم بين الهوية والانتماء أو بين الانتماء والأمة الوسط، تضعُ جماعات من شبابنا في مهبّ رياح الفوضى والافتقار إلى المقاييس. فالأمة الوسط صاحبة رسالة ومبادرة تجاه أمورها وأمور العالم، وعندما تفقد هذا زالتكليفس أو تضعف ثقتها بنفسها ومهمتها، تتعدد الانتماءات بداخلها، ويتأزم أفرادٌ منها ويضيعون. ولهذا إذا كان الانتساب للأمة الوسط ضماناً للذات والدور، فإنّ الانتماء الاجتماعي والثقافي ضمان لسلامة الأفراد وحسن اتجاههم.



وفي سياق الهوية والانتماء تبدو اللغة، وتبدو الثقافة الوعاءين الرئيسيين للرأسمال المعنوي للأفراد والجماعات، ضمن الهوية وضمن الانتماء على حد سواء. وإذا كانت الثقافة نظاماً مادياً ومعنوياً لشعب أو شعوب أو هويات جماعية فيٍ مجال معين، فإنَّ اللغة -بحسب ما يرى نعوم تشومسكي- هي دافعٌ فطريٌّ إنساني، لا تدخل في الثقافة أو في التعبير عنها إلا عندما ينمو الفرد، وينضم إلى نظام الرموز لشعب معين أو منطقة معينة.

وكما جرى التركيز في العقد الأخير على أزمة الهوية في مجال انتمائنا العربي والإسلامي جرى التركيز أيضاً على ثقافتنا أو هويتنا الجماعية بوصفها مأزومة، وتشكل مشكلة في العالم، وهي تخوض صراعاً مع سائر الهويات والانتماءات الأخرى. والواقع أنه لا صراع ولا حوار بين الثقافات والحضارات، إذ إنها ليست عوامل فاعلة في صراعات الأفراد والجماعات. بل إنما تحدث تأثيراتها في المديات الطويلة، فيقال إنّ العلاقة بين هذا المجال الثقافي والحضاري أو ذاك كانت غنية أو فقيرة أو دافئة أو باردة. أما الأسباب الحقيقية للصراعات أو حتى التوافقات فهي الميول الشخصية والمصالح لدى الأفراد، والمصالح الاقتصادية والسياسية لدى الدول.

ولذلك لا معنى للتأكيد على أنّ الحضارة الإسلامية عنيفة لأنّ بعض أفرادها ارتكبوا أحداث عنف. فالانتماء الجماعي ليس مسؤولاً عما يقوم به بعض أفراده، وإلاّ صارت كل الأمم وكل الشعوب مدانة وفي حالة حصار؛ لأنّ واحداً أو أكثر من المنتمين إليها ارتكب هذا العمل أو ذاك. فكما أنه ليس هناك شعب عنيف وآخر مسالم فكذلك ليس هناك ثقافة عنيفة وأخرى مسالمة، وإنما يسأل الأفراد، وتُسألُ الدول، وليس الثقافات أو اللغات عن هذا العمل أو ذاك، أو هذا التوجه أو ذاك.

ولا ينصبُّ الاهتمامُ في هذا العدد الخامس من مجلة التسامح على إثبات علائق اللغة بالثقافة؛ بل المراد دراسة هذا المثلث في علاقاته بعضِه ببعض الهوية والانتماء -الثقافة- اللغة.

والذي يظهر أنّ قسماً من التأزم الظاهر في مجالنا الحضاري إنما هو ناجمٌ عن الاختلال بين العناصر الثلاثة. فالهوية المنفصلة عن رحابة الانتماء تضعُ قيوداً على الثقافة في وعيها بالذات والدور والعالم. والثقافة بدورها يقلُّ تأثرها وتأثيرها في اللغة التي تتبلور في مساحاتها وسائط وأدوات ورسائل التواصل مع العالم والأمة الوسط أو الانقباض عنهما.

وهكذا، فإذا كان من مقاصد المحور والعدد دراسة العلائق – علائق التأزم – فإنّ من مقاصده كذلك استكشاف أبعاد دور الأمة الوسط، والانتماء الكبير للمحاورة والمشاركة البناءة في هذا العالم.



اللغة والهوية وآفاق التنمية
نظرة في جوانب من هموم النهضة والتحديث في البلدان العربية

د. يحيى بن البراء◆

1 - استهلال تأطيري

يعيش العالم في الحقبة الراهنة مرحلة متميزة من تاريخه بفعل الدمج القسري الذي تم للأمم المختلفة والثقافات المتباينة في بوتقة النموذج الغربي الوافد والمتفوق. ولقد كان لآليات العولمة دور كبير في التأرجح الجبري الذي تعرفه الشعوب المغلوبة اليوم بين عالمين مختلفين : عالم ترى فيه نفسها وهويتها، وآخر يغزوها ولا تجد عنه محيداً ممثَّلاً في وسائل الاتصال العاتية التي تمثل اللغة أُسَّها الركين.

وفي هذا السياق تعرف اللغة العربية في وضعها الراهن حالةً مقلقة من الضعف والقصور عن الوفاء بمتطلبات العصر واحتياجات متكلميها التصويرية والتعبيرية لم تعرف له نظيرا في سابق عهدها إن على مستوى نظامها البنيوي أو على مستوى مهادها الثقافي والاجتماعي كما تعرف بلبلةً وخلطاً في حقولها الدلالية، وعدم انتظام في معجمها وقصورا عن الأداء على مستوى أبنيتها التركيبية وطاقتها الاستيعابية والإبلاغية.

ولا غرابة أن تكون اللغة على ما هي نظراً لطبيعة البيئة الاجتماعية والعلمية والاقتصادية التي تُتداول فيها. فالمجتمع العربي يعرف هو الآخر اليوم حالة شاذة من

◆ أستاذ العلوم الاجتماعية واللسانيات في جامعة نواكشط ، موريتانيا .

تاريخه على مختلف الأصعدة وفي شتى الميادين. تعود هذه الحالة في جزء كبير منها إلى منزلته في العالم الذي يعيش فيه، ومدى استيعاب أبنائه للسيل المعلوماتي الحديث وما يحمله في طياته من معارف ونظم وتقنيات. فالتخبط أو الوجوم الذي يعرفه متكلمو العربية في وجه هجمة حضارية تأتي على الأخضر واليابس لا بد أن يمثل عقبة كؤوداً أمام مشروع الانطلاقة الحضارية الذي تطمح له اللغة العربية وأبناؤها.

من أجل ذلك تحتاج هذه اللغة الآن إلى مزيد من العناية من حيث درس ووصف أنساقها الداخلية لا لعرض نحوها بشكل أكثر كفاية بل – وهو الأشد إلحاحاً – من أجل تفجير طاقاتها التعبيرية والتواصلية لتواكب حركة المصطلح العلمي، وتصبح أداة في المسيرة التنموية التي أصبحت اليوم أهم تحد فعلي للغات البشرية عموماً بل للشعوب التي تريد لهويتها أن تبقى، ولمجتمعاتها أن ترقى في عالم أصبح متشابكاً قريةً واحدة أو يكاد.

أن نتجذر في العصر، ذلك ما يأمرنا به واقعنا العسير. وإننا ما لم نتشبع بروح الحاضر لمشلولون سياسياً وحضارياً أمام التحديات العاتية. وليس لنا إلا أن نكون مطمعاً للاستعمار الجديد يفترسنا بضراوته التكنولوجية، أو متحفاً إثنولوجيا لإمتاع متذوِّقي العتيق، أو لوحة فولكلورية لتسلية السياح، فلا بد أن نضبط حياتنا على ساعة العصر حتى نخرج من سلبية المفعول به تاريخياً إلى إيجابية الفاعل، ونثبت حضورنا دولياً في مراكز النفوذ ومواطن الخَلْق: خلق الأشياء والقيم والفنون والعلوم. وذلك شرط وجودنا الأكمل في هذا العالم الذي نحن منه ولا نملك اليوم أن نؤثر في سيره بملء وزننا. فلنكشف أنفسنا من جديد وإن اقتضى ذلك منا أن نخلع الثوب القديم ولكن دون أن ننسلخ من هويتنا لنغرب في الآخرين. فالحداثة أن نستوعب أسباب التقدم في كافة المجالات حتى ننمي مجتمعاتنا تنميةً شاملة ونفجر فيها طاقات الخلق المدفونة لنصبح قادرين على الإسهام النشط في صياغة مصير العالم.

ولقد كان من المفترض للغة العربية بما لها من ميراث ثقافي ضخم أن تكون بمنأى عن سيرورة الامحاء أو التبعية التي شهدتها أغلب لغات وثقافات الشعوب المغلوبة حالياً. غير أن الواقع لم يكن كذلك. فبرامج التعريب في أغلبها تعثرت ولم تعط ما كان منها متوقعاً، وتدريس اللغة نفسها مادة في البرامج التعليمية يكاد يكون مهملاً، وتعليمات وقرارات المجامع اللغوية لا تؤخذ بعين الاعتبار في التعليم والتداول،

وعمليات الاقتراض من اللغات الأخرى تتم بفوضنة مطلقة ولا تنسجم وآليات اللغة نفسها في التوليد والتوسع.

ومن المتداول بين المختصين في علم اللغة الاجتماعي أن الأمم ذات الثقافات المترسخة لا تستطيع النهوض دون الاعتماد على لغاتها، وأن للغة دوراً بارزاً في عملية النهوض وأثراً بالغ الوقع في التنمية بمفهومها الشامل. فكلما اتسعت قاعدة استعمال لغة ما، وتداولها بين صفوف متكلميها كانوا أقدر على الفهم والإفهام، وأكثر وَعْياً بالأشياء والأفكار، وأسرع إلى الاختراع والابتكار. ويتأيد هذا الزعم بتجارب بعض الأمم الحاضرة التي سلكت هذا السبيل في النهوض ولذا يظهر أن بين اللغة والمجتمع رحماً موصولاً وتعاضداً لا غنى لأي منهما عنه.

وهكذا سنحاول في هذا البحث أن نعالج كيفية النهوض باللغة العربية وسيلةً للتنمية والانطلاق، وضماناً للحفاظ على الهوية دون أن ندعي مشروعاً متكاملاً، وإنما هي إشارات وتأملات فلننظر في وضعها الراهن لنشخص بعض الأمراض التي تعتريها، وتبطئ بها عن مسايرة الأمم الراقية علنا نستجلي بعض الحلول للقضايا المطروحة قضايا الأصالة والمعاصرة والتجديد والتقليد والتقدم والتخلف..إلخ.

2 - اللغة الطبيعية: البنية والوظيفة

من المتداول بين عموم الناس أن اللغة أداة للتواصل. ولا شك أن الباعث على مثل هذا القصور يبدو جدَّ وجيه لما يتقوى به من الحس المشترك العام. ولو افترضنا جدلاً صحة هذا القول وتعاملنا مع اللغة على أساسه وأدى ذلك بنا إلى تصور واضح لغائيتها - فإن وضوحها من حيث وظائفها وأدوارها ومن حيث كونها أداة للتواصل رئيسية لا يؤدي بالضرورة إلى وضوح طبيعتها، والغالب أن المتكلم لا يفكر في اللغة التي يستعمل في ذاتها، وإنما يقتصر على استخدامها ليتوصل إلى أغراض لا تتعلق بها في الغالب.

وهكذا يثير البحث في اللغة عدة إشكالات عند المختصين ؛ منها هل اللغة ظاهرة تخص الإنسان؟ وما العلاقة بينها وبين الدماغ؟ وكيف يتم اكتسابها لدى الأطفال؟ وما العلاقة بينها وبين الفكر؟ وما مدى تحديدها لنمط التفكير؟ وما العلاقة بينها وبين المجتمع؟

وسعياً للإجابة عن هذه التساؤلات يتطلب المقام الإشارة إلى جملة من الأوليات

المعروفة في اللسانيات الحديثة، فقد أصبح جوهر الدراسة اللسانية المعاصرة هو كيف يتم توليد اللغة ؟ ولم يعد المهم هو ما يقال كما عند البنيويين - بل العملية الذهنية التي سبقت القول لما تساعد فيه من قدرة على صياغة بعض الفرضيات القريبة من الحقيقة البالغة التحديد حول الطبيعة الجوهرية للعقل البشري.

ولذا فهناك ارتباط حميم بين اللسانيات والبيولوجيا والرياضيات وعلم النفس. خاصة أن بنية معرفة اللغة وبنية معرفة المجال الطبيعي ربما كانتا خاصتين من خصائص الجهاز العضوي، وإذا كان الجهاز العضوي يستوعب بسهولة أنساقاً بمثل هذا التعقيد فيترجح أنه كان يعرفها مسبقاً في الواقع.

إن من الفرضيات المؤسسة (founded) والمسلمة اليوم عند الدارسين في حقل العلم المهتم بنشأة المعارف (episthemology) من حيث بناءاتها وصياغاتها ومجالات انطباقها أن اللغة إحدى أهم الخصائص التي تقيم تمييزاً نوعياً بين الكائن البشري والكائنات الأخرى.[1]

فاعتبار الإنسان مزوداً دون غيره من الكائنات الحية بجهاز طبيعي معقد يسمح له باكتساب أنظمة تواصلية تحكمها ضوابط عامة ومبادئ - كلية لم يكن من قبيل الصدفة، بل إن طبيعة الجنس البشري أنها تقتضيه وتستلزمه[2] (تشومسكي ١٩٧٥).

فاللغة - كما يرى العلماء التوليديون - هي الخاصية النوعية المورثة بيولوجياً والتي تميز الإنسان عن غيره من الكائنات الأخرى وحتى تلك الخاصية يعدها بعض مؤاخيةً له في ذات السلمية الحيوانية.

وعلى هذا الأساس فاللغة ليست للخطاب والتواصل فحسب بل هي حالة ذهنية لدى الإنسان يولدها من دماغه. إنها جزء من المقدرة البيولوجية الخاصة التي يتصف بها الإنسان وهي صفة تخصه وتخصصه. وهكذا إذا كانت بنية اللغة تعكس الخصائص الأساسية لطبيعة الذكاء البشري فينبغي أن نخلص إلى ضرورة وجود نحو كلي مبرمج قبليّاً في دماغ الإنسان.

وإذا كانت عملية اكتساب اللغة تتم بفعل التوريث البيولوجي الفطري فإن كل مولود يأتي إلى الوجود وهو يحمل برنامجاً كليّاً يعرف باللغة الكلية (language acquisition device) ولكنه لا يستطيع ممارسة اللغة إلا بعد احتكاكه بالمحيط الاجتماعي الذي يعمل من خلاله على تثبيت مجموعة من الوسائط

(parameters) هي التي تخوله بالفعل إتقان وممارسة لغته الأم.

وبالرغم من كل هذا تبقى اللغة السبيل الأول لنقل الفكر والتجربة عند الإنسان بل للتعامل مع المعطى الخارجي سواء بأخذ صورة عنه وفهمه أو بإعطائه تنظيماً ومعقولية(٣) ومن المعلوم في هذا الإطار أن هذه المؤهلات التي لا تسمح للإنسان أن يفكر ويعقل الأشياء إلا انطلاقاً من اللغة ترجع في أساسها إلى طبيعة تكوين عقولنا(٤).

إن النسبة التركيبية والدلالية أي تلك المعلومات المحملة عن طريق اللغة تبدو مصوغة بالطريقة التي ينظم الذهن بها التجربة(٥) لذا فإن التنظيم الذي يقيمه الإنسان للعالم الخارجي أو يسقطه عليه والذي يتلخص في تقطيع الخرج (output) المحيطي وجمع الأجزاء المتمزقة والمبعثرة في خانات وتصنيفات متسقة هذا الأمر الذي نراه بشكل بالغ التنظيم هو في الواقع علم مسقط يمكن إلى حد كبير أن نقول فيه : إنه من محض صنع خيالنا. إنه ينحصر في تلك المعلومات التي تنقلها اللغة التي تمثل والفكر وجهين لورقة واحدة، لذا فلا إمكان للفكر بدون لغة وليست هذه الأخيرة لباساً للفكر، وإنما هي الجسد نفسه إذ إنّ وجود الفكرة المجردة مرهون بتسميتها لأنّ اللغة بديل مقنَّن للتجربة ذاتها.

غير أن هذه الإكراهات الذهنية التي درج اللسانيون على تسميتها زالنحو الكليس تجعل احتمالات اللغو (language ability) محدودة. فالإنسان ليس حرًّا في أن يقول ما شاء، ولا أن يفكر في كل ما أراد. قيمة ضوابط صارمة تجعل المتكلم بحكم طبيعته البشرية مكرهاً على أن يسير في اتجاه معين ويسلك سبيلاً مرسوماً سلفاً. من أجل ذلك نستطيع أن نحكم أن مبدأ الإبداعية (creativity) الذي يعد إحدى الخصائص النسقية السبع(٦) المميزة للغات الطبيعية (natural languages) يظل محكوماً بمجموعة من الضوابط تصرفه إلى أَمَم لا يحيد عنه.

وفضلاً عن هذه الإكراهات الذهنية تقوم إلزاماتٌ أخرى ذات طبيعة اجتماعية وثقافية تجعل من اللغة سلطة تشريعية يحكمها مبدأ العرف والتواضع وتنطوي على نوع من القهر هو توجيه وإخضاع معممان كما يقول رولان بارت(٧). فكل لغة تتعين أكثر ما تتعين لا بما تخول قوله بل بما ترغم على قوله، كما يقول ياكوبسون(٨).

وتشكل اللغة الأداة الرئيسية التي تمكن الكائن البشري من تنظيم تواصله بل إنتاجه، كما تشكل أيضا قناة مقتصدة لنقل المعارف والأفكار والمشاعر ووسيلة مثلى

لحفظها ونقلها جيلاً بعد جيل. زد على ذلك أنها تعد معياراً للتنمية الاجتماعية والعلمية، ولحاماً لوحدة الأمة ووقوداً لشعلة يقظتها الفكرية، وبصمة لهويتها الحضارية.

ويقوم هذا التواصل على افتراض عمليتين متقابلتين إحداهما الترميز (codage) ويسير من الأشياء والوقائع إلى الكلمات والجمل، والثانية التفكيك (decodage) وهو يسير من الكلمات والجمل إلى الأشياء والوقائع. إن فهم نص من النصوص هو فهم ما يختفي وراء الكلمات والجمل، أي السير منها نحو الأشياء والوقائع.

3 - العرب واللغة العربية: أحلام السبات وأوجاع الإفاقة

تأسر الإنسان العربي اليوم – ككثير من شعوب الأرض – مفاتن كثيرة يراها بالصورة ويسمعها بالصوت تتراءى في التقدم العلمي، والاكتشافات بالغة الروعة، والوفرة في مصادر العيش، ووسائل الترف والرخاء في عالم تضاءل وصغر حتى صار كالقرية فيندفع في حلم يتخيل أثناءه أنه قادر على تعويض ما فات، واللحاق بالأمم المتقدمة بما لديه من كسب التاريخ ووسائل المرحلة.

إنه يندفع في هذا الاتجاه لما يتذكر من مواطن النصر وآماد التفوق والعطاء التي عرفها في الماضي، كما يندفع بإغراء من الثروات الطبيعية التي لها هي الأخرى كلمتها الفصل في القرار الاقتصادي للبشرية وأهمية استراتيجية يختص بها. وأخيراً يندفع لما يعرفه عن دينامية أبناء جلدته التي لا تنطفئ جذوتها وإن كانت تأتي عليها فترات من الخمود من حين لآخر.

غير أنه كلما صحا من هذا الحلم صدمته وقائع الحياة فنكأت الجرح، وردت العزم حسيراً، فالمسألة السياسية ومشاكل الأقليات وثقل البنيات الاجتماعية العتيقة والمتحجرة وسوء التسيير وانتشار الأمية والبطالة والقمع السياسي المزمن – كلها تعشش في مجتمعه وتحمله عبئاً ينوء به. من هنا تكون أوجاع الإفاقة، ومن ميراث الجمود الطويل كذلك وكبوات النهضة وقوة الخصم وتحكمه في مقاليد العالم ومراقبته البالغة اليقظة للأمة التي تتوق إلى الاستقلال والتميز. أضف إلى ذلك قيود العولمة بكل ما تعنيه من غزو ثقافي ولغوي ومسخ حضاري وتمييع لخصوصيات المجتمعات وتحويلها أسواقاً لاستهلاك بضائع القوي واشتداد حدة الصراع بين الحضارات والأديان والأعراق.

وبما أن اللغة والمجتمع توأمان لا ينفصلان فإن واقع اللغة العربية يعكس هو الآخر بجلاء هذه المحفزات جميعها التي تدعو الإنسان العربي إلى الأمل، وتلك المثبطات التي تفل أيضا من إرادته وطموحاته. ولا شك أن اللغة العربية تجابه اليوم تحديات كبيرة تقلل من مفعولها في الحياة الفكرية والعلمية والثقافية، وتحد من أثرها في المجتمع والحياة العامة. وإن كانت ثمة آفاق واعدة لتطويرها وتبوئها المنزلة اللائقة بها في مصارف اللغات الحية فطاقاتها لم تستغل بعد بما فيه الكفاية، وآليات توليدها ما زالت بعيدة من الاستنفاد.

٣ـ ١- العوائق

يمكن أن نختصر أهم العقبات التي تقوم في وجه النهوض باللغة العربية اليوم في مستويات أربعة:

١ - مستوى حضاري يتجلى في شيوع الأمية وميراث فترات العقم والانحطاط وغياب العرب عن الكثير من مراكز القرار والمنابر الدولية وضآلة حجم وسائل التأثير على المستوى الدولي. فمجموع تجارة البلدان العربية يساوي نحو ٣ بالمائة من مجمل التجارة العالمية فقط هذا بالإضافة إلى عدم نجاح المشروع النهضوي، ويقظة الغرب ووعيه بأسباب تفوقه، وحماية ذلك التفوق بسيطرته على مقدرات العالم وناصية العلم.

٢ - مستوى علمي وثقافي يتجلى في غياب حركة الإبداع العلمي والثقافي نتيجة لعدم نفاق سوق العلم وغياب مراكز بحث في المجالات العلمية والتقنية على غرار المراكز الموجودة في الغرب. فما نشر من الكتب والمجلات المتخصصة في دولة واحدة من دول الغرب مثل إسبانيا عام ١٩٩١م يزيد بالنصف على كل ما ينشر في عموم البلاد العربية[٩]. ولا شك أن زهادة الإنفاق على التعليم والبحث العلمي إذا ما قورن بقطاعات أخرى من الحياة العامة كالسياحة والتسلح - قد لا يشجع على تطوير البرامج التربوية والبحثية. كما أن عدم الاهتمام الكافي كما هو الشأن عند أغلب الأمم الأخرى بدراسة اللغة القومية ومحاولة تطويرها وتوسيع دائرة تداولها أفقيا وعمودياً - قد يضعف من أدائها ويقلص من تجربتها الحضارية. فما ينفق على اللغة العربية في الولايات المتحدة الأمريكية يزيد على كل ما يرصد لها في جميع العالم العربي[١٠]. وما تنفقه

منظمتا الفرانكفونية والكومنولث على اللغتين الفرنسية والانكليزية من أجل تطويرهما والسعي للحفاظ عليهما أداة للتعبير والتواصل والتعرف على العالم وإليه - يوضح أهمية اللغة في بناء صرح الحضارة والتطوير من عقليات المجتمعات وقد عبر الرئيس الفرنسي زشارل ديغولس عن هذا المعنى حين قال: زإن ما حققته اللغة الفرنسية لفرنسا من مطامح لم تستطع جيوش فرنسا عبر التاريخ أن تحققهس.

٣ - مستوى سياسي يتحدد في اعتماد كل دولة لمشروع تعريبي خاص بها تسير فيه كل دولة مفردة بوسائلها المحدودة وتجربتها الخاصة مما قلص من نمو اللغة العربية وتفتحها، وحَدَّ[١١] من وظيفتها فجعلها عربيات مختلفة تشوش الفكر وتستعصي على التعليم. فعندما تنظر على مصطلح مثل (management) نجده يعرب في دول أربع بمصطلحات مختلفة، ففي تونس يقابل بلفظة التصرف، وفي الجزائر يقابل بلفظة التسيير، وفي المغرب يقابل بلفظة التدبير. وفي موريتانيا يقابل بلفظة الإدارة. وهكذا يضيع القارئ العربي بين المصطلحات المتضاربة التي قد تعيق من استيعابه للمعارف والعلوم. وكما أن عدم اعتماد سياسة صارمة تحد من هجرة الأدمغة بتوفير المناخ السياسي والاقتصادي والعلمي المناسب - كان له هو الآخر أثره في هذه الخلل المشهود، هذا إضافةً إلى غياب رقيب لغوي يسهر على العناية بسلامة اللغة ويحارب انتشار اللحن، وينشر المعيار اللغوي الذي يجب أن يسود في الاستعمال. فاللحن المستشري عند القدوة من أمثال الساسة والصحفيين يجعل الإنسان العادي في حِلٍ من الخطأ والتلاعب بقواعد اللغة نطقاً وكتابة.

٤ - مستوى اجتماعي يتمثل في وجود مزاحمة قوية تشهدها العربية وتأتي من قبل اللغات الحية حاملة الحضارة الحديثة كالإنكليزية والفرنسية والإسبانية التي تمثل النافذة المتاحة عند أبناء العربية للانفتاح الحضاري والتشبع بروح العصر. وتقوم هذه المزاحمة عقبة أمام توسع اللغة على مستوى الخطاب العام كما أن مزاحمة اللهجات العربية القطرية للفصحى في الحياة اليومية بل بعض اللغات الأخرى (الأردية، الفارسية، الكردية، البربرية، اللغات الإفريقية ...إلخ) مما يعوق من نموها على مستوى الخطاب الشعبي اليومي.

فهل يا ترى ستصمد العربية في وجه التحديات الداخلية والخارجية الكبيرة التي

تواجهها حالياً ومستقبلاً؟ وهل تخرج العربية منتصرةً في معركة الازدواجية والانقسام إلى عامية يتكلمها أغلب الناس، وفصحى يكتبها بعض منهم قليل.

٣ ـ ٢- الآفاق

رغم هذه العوائق التي أسلفنا ذكرها فإن اللغة العربية تمتلك قدرات واسعة يمكن إذا حسن استغلالها أن تسهم في انتشالها من الوهدة التي تتردى فيها، وأن ترفعها سريعاً إلى مختلف اللغات الحية التي تتجه نحو العالمية.

ويمكن أن نقسم هذه الآفاق إلى مجموعتين:

١ - آفاق بنيوية تأتي من داخل اللغة من مثل الاشتقاق والقياس وإعمال المهمل والنحت والاقتراض والمجازات والاستعارات بشتى أنواعها مما سنزيده فضل إيضاح في مكانه. وقد عبّر عن هذه القوة الكامنة في اللغة العربية الشاعر المصري حافظ إبراهيم فقال على لسان اللغة العربية:

أنا البحر في أحشائه الدر كامن
فهل ساءلوا الغواص عن صدفاتي
وسعت كتاب الله لفظاً وغاية
وما ضقت عن آي به وعظات
فكيف أضيق اليوم عن وصف آلة
وتنسيق أسماء لمخترعات

ومن نافلة القول التذكير بنجاعة الأداة النظرية والاصطلاحية اللسانية اليوم، وخاصة ذات الطابع الصوري المتقدم في دراسة خصائص وبنيات اللغات الطبيعية وكذا أنظمتها واستعمالاتها وفي تطويرها وإعادة تنظيمها. إن من شأن هذا العلم أن يخول المشتغل على الأبنية اللغوية - في الحقبة الراهنة - إمكانية ذات فسحة لفحص الأنظمة اللغوية بشكل أبلغ في التأسيس النظري وأوفى من ناحية الكفاية سواء على مستوى الملاحظة أو الوصف أو التفسير. ومن هنا فإن أي دراسة للغة العربية لا توصل بالآلة والوصفية اللسانية تبدو من باب العبث إلا أن أي مقاربة لا تأخذ من هذا العلم منطلقاً ومهاداً تظل قاصرة وذات سمة انطباعية لا علمية.

وبالإضافة إلى العلم الإنساني فإن للأجهزة والتقنيات الحديثة دوراً بالغاً في

التمكين من فهم قضايا لغوية ظل علاجها قائما على أساس الحس والانطباع. وبحضور هذه الأجهزة التقنية في وصف الأنساق اللغوية تولدت معطيات جديدة تعمق من درك غور اللغة وخباياها. فالآلة اليوم لم تعد وسيلة فحسب بل أصبحت بعداً مهماً من أبعاد المعرفة نفسها، وهذا ما أحدث ثورة في علوم المنطق الحديث الذي انطلق من هذه المعطيات الجديدة لسبر حقائق الأشياء وصياغة وسائل التعبير عنها.

٢ – آفاق خارجية تأتي من تضافر مختلف جوانب حياة الأمة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والعلمية في رفد اللغة بالمفاهيم والتصورات كما تأتي من استلهام وتثمير التراث الغني الذي حملته هذه اللغة عبرما يزيد على خمسة عشر قرناً، والذي أثر في ثقافات وحضارات العالم بعطائه الممدود، فمن بدهيات العلم أن ما يميز لغة من أخرى لا يكمن في الطاقة التعبيرية فقط وإنما يتعلق أساساً بسعة تجربة أصحابها البشرية ومدى شموليتها.

4 - اللغة العربية ووسائل التطوير

يتنازع أبناء العربية اليوم – وهم يسعون إلى تنمية الطاقة التعبيرية والاستيعابية للغة العربية – ثلاثة مواقف. يتعصب أصحاب الموقف الأول لهذه اللغة في نموذجها المعياري، ويرون أنها قادرة على الوفاء باحتياجات أبنائها في جميع قطاعات الحياة وأنّ لديها من الخصائص ما يجعلها طيعة مرنة معطاء، وهكذا في ظل الشعور المتزايد عن أصحاب هذا الموقف بشدة الهجمة وشراستها وتسارع عملية المسخ، تزداد نظرتهم هذه تطرفاً بمر الأيام وتطالب بالتشبث باللغة العربية بنحوها القديم. إذ هي الضمان الأوحد للحفاظ على الهوية لأن المنبتّ لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى.

أما أصحاب الموقف الثاني فيعتبرون أن العربية لغة ينبغي أن يقتصر دورها على الدين والأمور الاجتماعية المراسيمية فقط، فبحكم طبيعتها لن تفي باحتياجات العصر العلمية التكنولوجية ؛ خاصة أن المصطلح العلمي لا يعرف لغة معينة، ومن ثم لا يهم مصدره ولا أصله. كما أن استخدامها في التعليم قد يؤدي إلى منع الطلاب من إتقان لغة أجنبية مما يقيم بينهم وبين العلم والحضارة الحديثين حاجزاً قوياًّ. زد على ذلك أن حركة التطور السريع للعلوم وللمعارف المصحوبة، وبطء حركة التعريب تجعل الوفاء بكل ما يحتاجه الطالب والمدرس من مصطلحات أمراً غير

ميسور، ويزداد الأمر سوءاً إذا ما انضافت إلى ذلك فوضوية وضع المصطلح وتباينه من قطر إلى آخر ومن باحث لآخر، وما يؤدي إليه ذلك من بلبلة وتشويش ذهن المعلم والمتعلم.

أما أصحاب الموقف الثالث فيرون أن العربية لو أتيحت لها فرصة حسن التنظيم والتخطيط لَوَفَّتْ بمتطلبات العصر. ولا شك أن هذا الموقف يبدو للمشتغلين في مجال الدراسات اللغوية أكثر حصافة ووروداً، ولذا فسنعرض في الفقرات التالية جملة من الآليات نتصور أنها قادرة على الاضطلاع بأعباء التطوير والإحياء التي قد تسهم في جعل العربية لغة حية تفي باحتياجات متكلميها مصطلحاً ومفهوماً.

٤ ـ ١– إعادة الوصف والتفسير

ليس بدعاً أن تكون اللغة العربية بحكم انتمائها إلى زمرة اللغات الطبيعية تشترك معها في عدد من الخصائص الصوتية والتركيبية والدلالية، وأن تكون القيود والمبادئ التي تضبط تلك اللغات تنطبق عليها وكونها على ما هي عليه فلأنها تنتمي إلى زمرة صغرى من اللغات لا أنها تنفرد بخصائص لا توجد في غيرها[١٢]. ومن ثم فإنه من الوهم الخادع ترديد القول باستحالة وصف العربية اعتماداً على النظريات الغربية المستوردة التي بنيت أساساً لوصف اللغات الهندو أوروبية. فالمفاهيم النظرية العامة تنطبق بكامل اليسر على هذه اللغة تماماً كما انطبقت على غيرها. ولا ينقص استيرادها شيئاً من مصداقيتها، إذ إن كفايتها في وصف اللغة العربية أوضح من أن يُجَادَلَ في مشروعية جلبها.

وبما أن اللغة ليست كما يتبدى لذي النظرة العجلى مجموعة من العناصر المتنافرة والمبعثرة بل هي بنية بالغة التنظيم، تبدو عند تحليل مستوياتها المتعددة على درجة عالية من الانسجام والاتساق؛ فإن الوصف اللساني لا يمكن أن يتم خارج إطار نظري ومنهجي واضح يحكم التفاعل بين الفرضية والتجربة فيقيس قيمة الفرضية بمدى قدرتها على التنبؤ بالمعطيات وتقيس قيمة المعطيات بمدى ورودها في الاستدلال على الفرضية.

ولما كانت معرفتنا لذواتنا وللأشياء المحيطة بنا بل البعيدة عنا معرفة نسبية للغاية في كل مرة تنفتح آفاق معرفية جديدة فالأوصاف التي تقدم بها النحاة التقليديون لا تفي بحاجتنا إلى إثارة وحل المسائل النظرية التي تسهم معالجتها إسهاماً فعالاً في

تقدم الدرس اللغوي العربي، من جهة، وإغناء النقاش اللغوي العام من جهة أخرى.

إن إعادة النظر في وصف القدماء من اللغويين لبنى وعلائق اللغة العربية قد تبدي لنا نواقص كبيرة في فهم طبيعة الخصائص الصرف / صوتية والتركيبية والدلالية لبنيات اللغة العربية نتيجة لطبيعة جرد المعطيات ووصفها وتفسيرها.

ومما لا شك فيه أن دراسة المعجم العربي دراسة فاحصة ومتأنية قد تكشف عن انتظامات تربط قائمة الكلمات التي تتراءى وكأنها ذات شكل فوضوي تماما كما تراءت لجل اللغويين القدماء فاطلقوا عليها حكمهم بالسماع والاضطراب[١٣]. كما أنها سوف تفتح بلا شك آفاقاً واعدةً لزيادة كم الاستيعاب وقدرة التوليد في طاقة هذه اللغة التي تعيش في الوقت الراهن حالة مرضية نرى من أسبابها الجوهرية ارتباطها بوصف واحد ظل يلازمها منذ القرن الهجري الثاني إلى يومنا هذا.

زد على ذلك أن الجديد من التراكيب والأبنية الذي عرفته اللغة العربية أخيراً لم يدمج لحد الساعة في نظرية تفسيرية متكاملة تجعله جزءاً من مدونة اللغة العربية العامة. ويتبدى ذلك أكثر في الأشكال الجيدة من التوليد الدلالي التي لم تك مألوفة عند متكلمي العربية من قبل وهي معطيات يستعصي تأويلها التأويل اللازم باعتماد النحو التقليدي نظراً لأنها تبدو مفارقة نوعاً ما لتلك المعطيات التي تمهدت نماذجها في دروس البلاغة التقليدية.

٤ ـ ٢- تنظيم المعطيات

يمثل تنظيم المعطيات خطوة لا بد منها لتمام الوصف وكفايته. وتظهر في اللغة العربية مناطق تعرف عدم انتظام خاصة في المعجم والصرف والدلالة. وترجع هذه الاضطرابات في المعطيات إلى غياب نظرية عامة لبنية اللغة ومستوياتها المختلفة. فالنظرية الكافية لا بد أن تكون قائمة على الاستقراء الممعن للمعطيات والواقعات. ولذا لا يوجد هنالك فرق بين النظرية والواقع إذ هي اجتهاد لحصر الواقع في جوهره بالاعتماد على معطياته الجديرة بالاعتبار.

فعلى مستوى التركيب تبدو تعدية الأفعال بالحروف مشكلة كبرى في نظام اللغة العربية خاصة على مستوى التقعيد. ويبدو أن هذه المشكلة ترجع في جزء كبير منها إلى وجود معطيات مغلوطة أدمجت في نسق المعجم ودرج على إثباتها القاموسيون والنحاة دون تمحيص وفحص دقيق.

فعند العودة إلى القاموس مثلا لا يجد القارئ تفريقا بين زذهب عنس، وسذهب إليس وسذهب فيس وسذهب منس والظاهر أنها مختلفة المعاني.

كما على المستوى الصوتي فإن طبيعة التأليف بين الأصوات وبين المقاطع ما تزال تعرف الكثيرمن الغموض فلماذا لا يجوز اللغويون ائتلاف الجيم والكاف، أو الكاف والجيم، أو العين والغين أو الحاء والهاء؟ ولماذا لم يرد - كما قالوا عن العرب(١٤) - ائتلاف بعض الأصوات بالرغم من جواز تجاورها في الكلمة الواحدة؟ ولماذا يستحيل - كما نقلوا - وجود جذر ثلاثي في العربية من نمط عينه ولامه همزتان ؟ ولماذا أقل الأصوات تآلفا هي أصوات الحلق فلا تتجاور إلا قليلاً ؟ ولماذا كثر التآلف ين الأصوات المتباعدة في الكلمة؟ ولماذا إذا تجاورت الأصوات المتجانسة في الكلمة يكون السبق للأقوى؟

كيف نفسر الاختلاف المعنوي الناتج عن الاختلاف في صيغة المصدر للفعل الواحد مثل:

وجد
- وُجْدا (للمال)
- وِجدانا (الضالة)
- مَوجِدة (الغضب)
- وَجْدًا (الحزن)
- وجودا (الكيان)(١٥)

أما على المستوى الدلالي فما تفسير كون جميع اللغات الطبيعية تشترك في تقسيم مجالاتها التصورية / المعجمية إلى حقول مثل الحركة والزمن والإدراك والملكية والتعيين.. إلخ كيف يمكن أن تستفيد اللغة العربية من تصور الحقول الدلالية وانتظامها داخل اللغات الطبيعية انطلاقا من المبدأين: الداخلي الذي يهتم ببنية الحقل الداخلي والخارجي الذي يهتم بالعلاقات بين الحقول. ومقتضى هذين المبدأين أن اللغات تبني حقولها داخليا من جهة وتقدم علاقات بين هذه الحقول من جهة ثانية تبعاً لضوابط وليس بكيفية اعتباطية(١٦).

فاللغات الطبيعية برمتها تتكون من مجموعة من الحقول الدلالية كل حقل هو قطاع متكامل من المادة اللغوية يعبر عن مجال معين من الخبرة، ويتجلى في واجهتين: حق تصوري يستوعب المعلومات الواردة عن طريق غير اللغة - وحقل معجمي تكون المعلومات فيه محمولة بواسطة المفردات. وتكون فيه اللفظة مرتبطة

بكلمات أخرى تحدد أو تغطي سوياً الحقل المعجمي، فيكون مدلولها مرتبطا بالكيفية التي تعمل بها مع أخواتها في الحقل المعجمي نفسه لتغطية أو تمثيل الحقل الدلالي.

وباعتبار معنى الكلمة محصلة علاقاتها بالكلمات الأخرى داخل الحقل المعجمي فإن أنواع العلاقات التي تربطها بالكلمات الأخرى إما أن تكون:

١- الترادف: فنقول إن (أ) أو (ب) مترادفتان إذا كانت (أ) تتضمن (ب) و(ب) تتضمن (أ) وذلك مثل الفعلين: ذهب ومضى.

٢- الاشتمال: فنقول إن(أ) مشتملة على (ب) حين تكون (ب) أعلى في التقسيم التصنيفي والتعريفي وذلك مثل فرس الذي ينتمي إلى فصيلة أعلى هي الحيوان.

٣- علاقة الجزء بالكل: وهي مثل علاقة اليد بالجسم. والفرق بين هذه العلاقة وعلاقة التضمن أو الاشتعال هي أن اليد ليست نوعاً من الجسم ولكنها جزء منه.

٤- التضاد وينقسم إلى ثلاثة أقسام:

- التضاد الحاد: وهو الذي يكون فيه نفي أحد طرفي التقابل يعني الاعتراف بالآخر مثل لفظتي: ميت وحي.

- التضاد المتدرج: وهو الذي يكون فيه إنكار أحد حدي التقابل لا يعني الاعتراف بالآخر أي أن الحدين لا يستنفدان كل عالم المقال مثل: حار وبارد.

- التضاد المتضايف: وهو الذي يعني عدم تصور أحد الحدين دون تصور الآخر مثل زوجة وزوج.

٥- التنافر: ويكون في الحقل المعجمي إذا كان (أ) لا يشتمل على (ب) و (ب) لا يشتمل على(أ) ومثاله طاولة ومحمد.

إن التصنيف الآنف يبرز أن اللغات متباينة في عبقريتها وخصوصياتها لذا فالقول بالنسبية اللغوية يعني فقط أن لغة معينة تستطيع حسب آلياتها استحضار بعض طبقات الأحداث أو الذوات بصفة أسهل من لغة أخرى، وانطلاقاً من نظرية الحقول يبدو أن اللغة العربية تحتوي حقولاً دلالية مرتبكة. ويعد الحقل الدلالي مرتبكاً إذا كان يجمع مصطلحات أجنبية ذات مفاهيم متقاربة نجد لها في الاستعمال ومعاجم الترجمة المقابل نفسه.

بيد أن تزايد فرص الاتصال بين أفراد المجموعات اللغوية ووقع وسائل الإعلام

وتعاون العلماء والخبراء، كل هذا قد قلل من شأن الفوارق بين اللغات وعمل على مماثلة المنظار الذي تتخذه كل لغة لمواجهة الواقع وتقييمه.

٤ ـ ٣ - إعادة الاعتبار لخصوصية اللغة وعبقريتها:

لكل لغة من اللغات الطبيعية عبقريتها الخاصة في اختيار الأصوات الوظيفية (phonemes) وطريقة تأليفها لبناء الجمل وفي نمط رص الكلمات لإنشاء الجمل وفي كيفية اقتطاع المعاني والدلالات وشكل التعبير عنها. لذا فإن أكثر مميزات اللغة لفتاً للنظر هو ما يطلق عليه أحياناً جانبها الإبداعي أي كون نسق صلب ومقلص من القواعد والمبادئ يؤسس إمكانية سلوك حر ومبدع. فالإنسان يلغو فيجدد في الصوت واللفظ والتركيب والدلالة والمقام اللغوي.

إن امتلاكنا للغة معينة يعني أنه بإمكاننا أن ننتج ونفهم ملفوظاتها الصحيحة التركيب، بل بإمكاننا أن نفهم جملاً لم نسمعها من قبل، وأن ننتج ملفوظات جيدة التركيب يستطيع أي متقبل لتلك اللغة أن يؤولها ببساطة، وبعبارة أخرى فإننا نمتلك ما يعرف بالقدرة اللغوية.

ومن أهم خصائص القدرة اللغوية خاصية الإنتاجية، وهي استعداد طبقة من المفردات أن تكون ذات طبيعة مفتوحة. والطبقة المفتوحة هي تلك التي لا يتسنى عد عناصرها عنصراً عنصراً، وإنما تتسم عناصرها بخاصة عامة أو مجموعة من الخصائص العامة يمكن بالتالي استخدامها لاشتقاق مفردات أخرى غير المفردات الموجودة في تلك المجموعة. فزمرة الأفعال العليّة مثلاً تشكل طبة مفتوحة.

وتنمو اللغة العربية وتزداد قدرتها الاستيعابية ككل لغة انطلاقاً من آليات التوسع الذاتي الذي يعرف اصطلاحاً بـ«التوليد الصوري» ويرتبط هذا النمط من التوليد عموماً بظهور متوالية صوتية جديدة بمعنى معجمي جديد كما يحصل في المولدات الناتجة عن عمليات الاشتقاق أو التعريب أو الاقتراض أو النحت...إلخ.

فقد لحظ النحاة العرب - وهم يعالجون بنيات المفردات الشكلية - مجموعة من البناءات النمطية صيغت داخلها فعبروا عنها في أدبياتهم بمصطلح الصيغ والأوزان، ولقد استطاعوا حصر هذه الصيغ في مجموعة تناهز ١٢١٠ صيغة أو وزن، بعضها طبعوه بالقياس والاطراد، وبعضها الآخر سموه بالسماع والشذوذ[١٧].

وتمثل هذه الأوزان أو الصيغ أهم مظهر من مظاهر التعالق الصرفي/ الدلالي

القائم بين وحدات المعجم الذي يجعل اللغة العربية من زمرة اللغات المتصرفة أو الاشتقاقية تصوغ للمعاني المختلفة أبنية متعددة من المادة الواحدة(١٨).

فالأفعال غير الثلاثية تشتق في اللغة العربية من مصدري اشتقاق اثنين:

١- من فعل ثلاثي.

٢- من فعل غير ثلاثي مشتق من فعل ثلاثي.

ونصطلح على تسمية هذين الضربين بالاشتقاق المباشر والاشتقاق غير المباشر.

فالأول يحدث على النحو التالي:

فاعل

فعل

فعلأفعل

فعَلافتعل

فعُلانفعل

استفعل

والثاني يحدث على النمط التالي:

فاعل ؟ تفاعل

فعَّـل ؟ تفعَّـل

ويمكن تنميط القواعد التي يتم بواسطتها اشتقاق المفردات من حيث التغيير الحاصل بالنسبة للمفردات الأصول كما يلي:

١- القواعد التي تغير عدد الموضوعات التركيبية والدلالية للمفردات/ الدخل.

٢- القواعد التي تحدث تغييراً في البنية الصرفية للمفردة/ الدخل.

٣- القواعد التي تغير مقولة المفردة/ الدخل التركيبية.

فقاعدة اشتقاق الأفعال العلية تنقل الصيغة مثل:

فعلأفعل

فعلفعل

فعُل

وقاعدة اشتقاق الأفعال الطلبية تنقل الصيغة مثل:

فعلاستفعل

فعل

ولَتبسيط الوصف النحوي يمكن تبعاً ل زلاكروبرس أن نقسم الأفعال مثلاً إلى طبقتين: طبقة الأفعال الدالة على الحركة، وطبقة الأفعال الدالة على الحلول في المكان. وتتضمن البنية الموضوعية لكل طبقة دوراً أساسياً وضرورياً هو المحور أي موضوع الحركة أو الحلول. وتتطلب الطبقة الأولى أدواراً دلالية أخرى مثل دور المصدر والهدف، وتتطلب الطبقة الثانية دور المكان (المحل)[١٩].

نمثل للطبقة الأولى ب (١) وللثانية ب(٢):

١- ذهب محمد من الريف إلى المدينة.

٢- يوجد الرجل بالدار.

وإذا كان التحليل الدلالي للحركة والحلول في (١) و (٢) تحليلاً يتناول الملموس فإنه يمكن تعميم هذا التحليل ليطال الأفعال المجردة فينظر إليها بوصفها دالة على الحركة أو الحلول قياساً على أفعالها في الملموس وذلك مثل (٣) و (٤)

٣- انتقل زيد من المحاماة إلى القضاء.

٤- يعيش زيد في ظروف صعبة.

ولا شك أن للبيئة والمحيط الثقافيين اللذين يؤطران اللغة دوراً جد مهم في جولان المعجم وتبدله من حال إلى حال. فبمرور الزمن تموت بعض الوحدات وتضمحل أو تستحيل من معنى إلى معنى جديد. فاللغة في مظهرها المعجمي تقوم أول ما تقوم على أساس المواضعة والتعارف. كما تتسع قدرات اللغة الاستيعابية والتعبيرية بفضل التوليد الدلالي الذي هو إبداع لمعان معجمية وتراكيب دلالية جديدة. وذلك بظهور معنى جديد أو قيمة دلالية حادثة لكلمة موجودة أصلاً في معجم اللغة مما يسمح لها بالظهور في سياقات أخرى لم تتحقق فيها من قبل.

ولأن استعمال اللغة نشاط إبداعي بالأساس مثلما هو الحال بالنسبة لفهمها. فالمعنى يُبنى عوض أن يكتشف، والاستعارات والكنايات لها القدرة على خلق واقع جديد. فالجديد من الاستعارات والكنايات عندما يدخل النسق التصويري الذي تقوم عليه تصوراتنا يُلحق تغيراً بهذا النسق وبالأفعال والإدراكات التي يؤطرها. فكثير من التغيرات الثقافية إنما تنشأ عن تدخل تصورات استعارية وكنائية جديدة واختفاء أخرى قديمة.

فالاستعارة التي تملأ التوليد الدلالي لا تعد في الحقيقة خاصيةً للغة فحسب بل هي حاضرة معنا باستمرار في حياتنا اليومية ليس فقط على مستوى اللغة بل أيضاً على مستوى الفكر والفعل. فللجسور المجازية ما يقابلها في مجالات سلوكية أخرى غير الكلام. وهذا ما يفسر لنا دور المحيط الطبيعي والثقافي للإنسان في تحديد نمطية الاستعارات[٢٠].

ولذا فإن الكثير من تجاربنا ونشاطاتنا استعاري كنائي في طبيعته، وهذا يعني أن كثيراً من المجاورات والمشابهات التي ندركها قائم على التصورات الكنائية والتصورات الاستعارية على التوالي[٢١]. مجاورات تنتجها تصورات كنائية بين الجزء والكل أو بين السبب والمسبب.. إلخ ومشابهات تنتجها تصورات استعارية اتجاهية أو انطولوجية بين الزمن والمادة فتتمكن من تسوير الزمن وجعله وعاءً، وتجزئته إلى وحدات لها قيم معينة أو بنيوية[٢٢].

٤ ـ ٤ – الصرامة في وضع المصطلح واتساق الترجمة

يمكن أن نعرف المصطلحية بأنها حقل المعرفة الذي يعالج تكوين المفاهيم وتسميتها سواء أكانت في قطاع خاص من الحياة أم كانت في مجمل القطاعات. وخطوات تكوين المفاهيم تستند إلى أنشطة ذهنية ثلاثة هي: مقارنة الأشياء لإدراك أوجه التشابه والتباين بينها، ثم التأمل لإدراك الخصائص المسؤولة عن ذلك التشابه والتباين، ثم التجويد لتحديد الخصائص الجوهرية التي تشكل المفهوم قبل البحث.

وباعتبار المصطلح لغة خاصة (pidgin) أو معجماً قطاعياً فإن أهم إسهام في إنشائه يأتي أولاً من أهل الاختصاص في قطاع معرفي معين. فهم الذين يسهرون على ضبط النواحي الدلالية والمفهومية المطلوبة في المصطلحات، وهم الذين يتحققون من انسجامها مع النسق في مجال الوضع إلا أن هذه القطاعية تبقى ملغاة ما لم تنضبط بضوابط اللغة العامة المشتركة وتتقيد بذات القيود التي تحكم المعجم سواء منها الصرفية أو التركيبية أو الدلالية.

إن المصطلح متعلق من جهة بالنسق التصوري للغة باعتبار أن كل لغة تلتقط المعطيات بوسائطها الخاصة، وتبني نظامها التصوري الذي يربط بين علائق مفهومية معينة وبين المفردات الموجودة في معجمها بشكل خاص. ولقد أصبح وارداً القول بأن العلم كقطاعات معرفية مختصة لا يتقدم بدون جهاز مصطلحي دقيق ومنضبط

يعبر عن مفاهيمه، كما أن اللغة بوصفها ذخيرة معجمية من الإشارات اللغوية لا يمكنها أيضاً أن تحيا وتتطور دون أن تضطلع بمهمة التعبير عن العلم.

وتعد الحصيلة المصطلحية العربية كبيرة من حيث الكم، ولكنها هزيلة من حيث الاستعمال لهذا السبب كان أكثر من داع للتفكير في مسألة وضع المصطلح بحيث يلبى الحاجات النفسية لمستعمله، ويوصل إلى الأهداف المتوخاة من ورائه.

ويقتضي التطور السريعِ والمذهل في مجال العلوم والتكنولوجيا من واضعي المصطلح باللغة العربية قَصْدَ سبيل الترجمة العلمية لنقل التيار المعلوماتي المتدفق بمعدل مائة مصطلح في اليوم(٢٣) تزداد تأبيا وغموضا بمرور الزمن. إلا أن هناك عدة صعوبات تواجه مشاريع الترجمة العربية. ولأن البنية الدلالية هي ذلك الشكل العام لنظام العوالم في لغة معينة الذي يتأسس في الغالب على الثقافة والعرف؛ فإن عملية الترجمة تظل متعسرة طالما أن اللغات الطبيعية تختلف إلى حد ما في شكل تمثيلها للمعطيات واقتطاعها للواقع وصياغتها إياه لذا يكون نقل الصور من لغة إلى لغة أمرا متعذرا في بعض الأحايين.

ويأتي العائق الأساسي في هذه الحالة من أن القاموسي عند عمله على وضع المصطلح وإنشاء المعاجم ينشد تطابقاً تاماً بين اللغات في ذخيرتها المعجمية ولا شك أن هذا التصور يفترض اتحاد اللغتين في تصنيف وتنظيم الوقائع ومفصلة العالم الخارجي بل في الخلفيات الثقافية وكذا تطابقهما في آليات التوليد الصوري والدلالي. وخلافا لهذا التصور فإن التماثل بين اللغات يبدو أمراً غير بدهي ؛ وذلك لتعلق المستوى المعجمي في أغلب جوانبه بالتركيز الإشاري القائم على مبدأ التواضع والاتفاق.

إن الاختلاف بين اللغات في تمثيلها للمعلومات التي تحمل عن العالم – هو الذي ينتج مشاكل يجب أن يعيها المترجم وواضع المصطلح. ويبدو من أهم هذه المشاكل:

١- اختلاف المجال الدلالي للفظتين تبدو إحداهما مقابلا للأخرى في اللغتين، وذلك بواسطة اتساع معنى الكلمة في لغة وضيقه في لغة أخرى ويمكن أن نمثل لذلك بحقل الألوان الذي يلعب فيه عامل التحكم دوراً أساسياً من حيث التسمية.

٢- اختلاف التوزيع اللغوي لكلمتين تبدوان مترادفتين، ويختلف هذا النمط عن

سابقه بكون اللفظتين تعدان مترادفتين في معناهما العام، ولكنهما مختلفتان في تطبيقاتهما في الاستعمال أو في السياقات اللغوية التي تردان فيها.

٣- اختلاف معاني اللفظة الواحدة (polysemie) الذي قد يجر إلى عدم فهم المصطلح نظرا لحمل اللفظة على أحد معانيها، ويعرف هذا النوع بالاشتراك (homonymie) وهو على نوعين: لفظي وهو كون المفرد موضوعا لمعان مختلفة، ومعنوي وهو كون اللفظ المفرد موضوعا لمفهوم عام مشترك بين الأفراد وهو ينقسم إلى: المتواطئ (univoque) وهو الموضوع لأمر عام على السواء، كالإنسان فهو يصدق على جميع أفراد الإنسان بالسوية، وإلى المشكك (equivoque) وهو اللفظ الموضوع لأمر عام مشترك بين الأفراد لا على السواء بل على التفاوت كالموجود فإنه في الواجب أولى وأشد وأقدم مما هو في الممكن[٢٤].

٤- تباين الاستخدامات المجازية بتباين اللغات فلا يمكن أن نترجم التعابير المجازية في لغة بشكل حرفي ذلك أن أغلب هذا النوع من التعابير يعكس خبرة مجتمعية وثقافية معينة، ولذا لا يفي بالمقصود منها إذا ترجم إلى لغة أخرى بشكل حرفي.

٥- اختلاف التصنيفات الجزئية بين اللغات. فاختلاف التصنيف الجزئي وطرق الاختيار والاقتطاع بين اللغات تنتج عنه ظاهرتان :

أ) التزيد أو الحشو. وهي ظاهرة تعني وجود ألفاظ لا تدعو إليها حاجة لاشتمال اللغة على ما يغني عنها فتكون هذه الألفاظ بالتالي صعبة الترجمة لاستحالة تطابق لفظتين تماما في لغة ما.

ب) الثغرات المعجمية: وهي نقص في التعبير عن فكرة أو معنى تعبر عنهما إحدى اللغتين بلفظ وتخلو اللغة الأخرى من مقابله.

٦) التلطف في التعبير: حيث توجد في كل لغة ألفاظ تحيل على معانٍ مستهجنة لا يستحب التعبير عنها مباشرة فتتجنب وتستبدل بألفاظ أخرى.

٧- التفطن إلى شحنة اللفظة العاطفية في اللغة المعينة. لذا ينبغي التحقق من المعاني المتعددة للفظة حال ترجمتها وهذه المعاني هي:

أ- المعنى النووي أو القضوي.

ب- المعنى السياقي.

ج- المعنى الإيحائي.

د- المعنى الثقافي وهو معنى يرتبط بطبقة اجتماعية معينة[٢٥].

٨- عدم التفريق بين المفهوم (intension) ولما صدق (extension) بحيث يحاول بعضهم ترجمة المفهوم أي مجموعة المقومات الدلالية التي تخص لفظاً معيناً أحياناً وترجمة الماصدق وهو مجموعة متناهية أو غير متناهية من الأفراد الذين يحمل عليهم المدلول أحياناً أخرى. ذلك أن لكل مدلول شقين: أحدهما شموله للأفراد الذين يصدق عليهم (البعد الكمي) وثانيهما تضمنه للصفات الجوهرية أو النسقية المميزة في الذهن (البعد الكيفي)[٢٦]، والتناسب بين بعدي المدلول تناسبٌ عكسيٌّ فكلما ازداد الماصدق نقص المفهوم، وكلما ازداد المفهوم نقص الماصدق. والتردد بين استعمال الماصدق والمفهوم يؤدي إلى تعدد المقابلات العربية للمصطلح الأجنبي الواحد، وذلك مثل مجففة، ومطهرة، ومعقمة، ومقابل etuve.

٩ اختلاف المألوفات الثقافية والاجتماعية لكل من اللغتين المصدر والهدف. فهناك من المعاني ما يعكس عادات ومألوفات اجتماعية في بيئة ما قد لا يعكسها في بيئة أخرى. ويتجلى ذلك في تفاوت اللغات في اهتمامها بمجال دلالي دون آخر وذلك تبعاً لارتباطها بهذا المجال أو لإحساسها بأهميته[٢٧].

١٠- اختلاف اللغات الروافد للترجمة. فرجوع المترجمين العرب إلى لغتين أجنبيتين كالإنكليزية والفرنسية مثلا - يؤدي إلى عدم انتظام التعريب لاختلاف هاتين اللغتين في آليات التوليد والاستخدام والتمثيل.

من أجل ذلك يتأكد أن يخضع وضع المصطلح لمجموعة من المعايير أهمها:

١- النسقية وهي تعني التعامل مع النسق برمته بدل التعامل مع الكلمة المفردة فلا نترجم مصطلحاً بلفظة، ونترجم مصطلحا آخر من مشتقاته بلفظة مغايرة للأولى. فإذا ترجمنا computer (بحاسوب) يجب أن نترجم كل ما يشتق من هذا الجذر بنفس الجذر. وإذا ترجمنا lexeme (بمعجمية) يجب أن نترجم morpheme (بصوتية). وهكذا حينما نترجم صيغة صرفية معينة بصيغة صرفية مقابلة لها - يجب أن نحتفظ بهذه الصيغة لجميع الصيغ المماثلة. وتصدق هذه النسقية على المستوى الدلالي كما تصدق على مستوى اللغة الدخلي.

٢- استخدام الوسائل اللغوية التي يتيحها النسق في التوليد وذلك باتباع السلمية التالية:

- الأخذ من التراث (المعمل والمهمل).

- التوليف وذلك باعتماد الاشتقاق ثم القياس ثم النحت ثم التعريب ثم الاقتراض ثم الارتجال[٢٨].

٣- مراعاة اتفاق المصطلح العربي مع المدلول العلمي للمصطلح الأجنبي دون تقيد بالدلالة اللفظية للمصطلح الأجنبي. فكل لغة تمثل المعطى الخارجي الذي هو واحد بالنسبة للبشر جميعا تمثيلاً خاصاً، ولذا فالتصور لا يمكن أن ينقل من لغة إلى أخرى، وإنما الذي ينقل هو المقابل المدلولي.

٤- التعامل مع الاكتشاف الحضاري مباشرة ومحاولة التعبير عنه بدل تسميته انطلاقاً من لغة أخرى، فلو أن اللغويين العرب أعطوا أسماء للمولود الحضاري ذي المرجع الخارجي مباشرة لحلت مشكلة الطاقة الاستيعابية للغة العربية في بعض جوانبها واستغنى أهلها عن اللجوء إلى لغة أو لغات أجنبية للتعبير والتمثيل. فالتعامل مع حضارة أو ثقافة أو معلومات لا يعني بالضرورة التعامل مع لغة هذه الحضارة أو المعلومات[٢٩].

٥- منع التعدد في المقابلات العربية للمصطلح الواحد فينبغي ألا نجد مثلا لفظة نهر في مقابل كل من fleuve و rivière

ويرجع ذلك التعدد إلى عدة أسباب منها:

- عدم توحيد المصطلح بين الدول العربية حيث نجد مثلا لفظة plan تقابل بكل من مخطط أو مستوى أو شكل وكلمة gestion تقابل ب: التدبير أو التصرف أو التسيير.

- عدم إدراك المفهوم كما هو.

- تباين مرجع المقابل العربي لمرجع المقابل الأجنبي: أكل، بلع، مقابل phage.

٦- الحذر من الفراغات المصطلحية. وذلك بأن يكونَ مصطلحٌ معروفٌ في لغة ولا مقابل له في اللغة الهدف، وذلك مثل المصطلحات: fouille وcreusage وcreusement.

٧- تفادي وجود اللفظ العربي نفسه أمام مصطلحات أجنبية متباينة المعنى مثل

محيط في مقابل entourage و milieu و environnement.

٨- الحذر من الخطأ في المقابلة وذلك مثل كلمة معدن التي تعني minerai . فلا يمكن أن تقابل بصورة سليمة gisement وmetal وmine .

٩- الحذر من سوء توزيع الألفاظ العربية حيث لا يمكن أن يقابل مثلا ابن عرس بـ(rat) وفأر بـ(belette) بل يجب تبديل المقابلات فيكون العكس.

١٠- وجود مصطلح واحد عربي يقابل مصطلحين فأكثر بينهما فوارق دلالية مثل: (سلالة) لمقابلة race وvariété .

٤ ـ ٦- تبني خطة تربوية شمولية ناجحة في تعلم اللغة وتعليمها:

أثبتت الدراسات التربوية أن الطالب يكون أكثر وأسرع فهماً واستيعاباً للمادة لو أتيحت له دراستها بلغتها الأم.[٣٠] فالمعرفة تتراكم تجانساً مع معطيات المجتمع، وتقل حيث تتناقض معه أو تفترق عنه. ذلك أن العرف والمعرفة بعدان متلازمان عند الإنسان إذ إن هناك علاقات وثيقة بين استعمال اللغة وشكلها من جهة، وبين سير المجتمع وبنياته[٣١] من جهة ثانية. وتبدو مثل هذه العلاقات بينةً في مستوى المعجم مثلاً فالكلمات والأساليب التي تستعملها أمة معينة تعكس بما لا يقبل الشك بنيات اجتماعية محددة.

ولما كان وجود الفكر يتوقف على وجود اللغة ولا يمكن أن يكون بدونها، إذ اللغة هي التي تقطع وتفصل الواقع الخارجي للإنسان، فإن ضرورة تنشئة الأطفال بواسطة لغتهم الأم يبدو ضرورةً كبرى فقد تدنى اليوم بشكل ملحوظ مستوى التعليم في البلاد العربية نظراً لهذا التردد بين لغتين فأكثر. فحسب الإحصائيات التي قيم بها تبين أنّ الدارسين بالعربية يتحصلون على ٨٠٠ مدرك مقابل ١٥٠٠ مدرك يحصل عليه أطفال البلاد المتقدمة في المرحلة التعليمية نفسها[٣٢]. ولقد أرجع جل الباحثين هذا النقص إلى سوء وعدم صلاحية عملية التعريب.

إن الرهان الأساسي في التعريب هو أن تتحول طاقة لغة المواطن العربي إلى التعبير عن حاجاته ومشاكله وهمومه وضمنها المفاهيم العلمية والحضارية والفنية التي تنشأ أو تظهر في اللغات الأخرى. إن التعريب هو القدرة على التفكير بالعربية والتعبير بها عن المفاهيم الموجودة وقدرتها هي على استيعاب الحضارات والثقافات الموجودة بآلياتها الخاصة بيد أن معركة التعريب تظل ضيقة بأطر خارجية اقتصادية

واجتماعية وسياسية تجعل الشروع فيها يقتضى إصلاحات وتغييرات كبرى على مستوى الشأن العمومي.

وتقتضى عملية التعريب من جهة أخرى تبني خطة تربوية ناجعة يتم فيها التركيز على إبداء مواطن الاختلاف مع اللغات الأخرى سواءً على مستوى الأصوات والبنية المقطعية والإعراب والإحالات التضميرية أو على مستوى الخصوصية الثقافية وكيفية تقطيع المعطى الخارجي.

إن اكتساب لغة معينة لا يتم بإلصاق دوال جديدة على مفاهيم نعرفها مع نظام جديد من المدلولات والمعاني نفترض فيما نفترض أنها مناظرة لها بشكل آَلي بل إنما هو عملية اكتساب طريق ربما جديد في النطق والتفكير والشعور.

إن قدرة العرب على تعلم وتعليم لغتهم سواء لأبنائها أم لغير الناطقين بها – هي السبيل الأفضل لكسب الرهان الحضاري، وتعليم العربية بصورة ناجعة وفعالة يتطلب قبل كل شيء تطوير طرائق وأساليب تدريسها باستمرار لكي تتماشى ومقتضيات العصر الحاضر عصر العلم والتقنية وانفجار المعلومات، عصر التحولات والتطورات السريعة، وهذا التطوير لا بد أن يعتمد على فروش نظرية مؤسسة عن اللغة أولاً وعن نظريات اكتسابها.

5- الخاتمة

يدعم ما عرضناه في هذا البحث من آراء الموقف القائل بضرورة التشبث باللغة العربية وإن كان لا يخفي أن بها خللاً بينا سواه تعلق الأمر بأنظمتها البنيوية الفرعية أو بوظائفها التوصيلية والتمثيلية والتعبيرية يمنعها أن تضطلع بمهمتها في نهوض الأمة في الوقت الراهن. ولعل صعوبة رفع هذا التحدي هو ما جعل القائمين عليها يتوزعون بين موقفين: موقف من ينتظر أن تنهض الأمة بعصا سحرية فترجع اللغة إلى سابق عهدها لتلعب دورها كاملاً، وموقف من لا ينتظر لأنه يؤمن أن ما لا يدرك جله لا يترك كله، ومن ثم فلا بد من العمل الجاد بالوسائل المتاحة لإعادة النظر في أسباب عجز اللغة العربية عن الوفاء بما تخوله اللغات الحية لمتكلميها.

وعلى الرغم من أن أصحاب هذين الموقفين يعيان – كل على طريقته – ما للغة من دور في التنمية، فإن الموقف الأخير يبدو أكثر شجاعة وإيجابية لأنه يسعى إلى تدارك فترات الغياب الطويل والتهميش المقصود التي عرفتها هذه اللغة من أجل

إعادة فاعليتها في نقل التيار المعلوماتي المتدفق عبر وسائل الإعلام المقروءة والمكتوبة والمنظورة، ويستلزم مثل هذا الموقف الساعي إلى إحياء اللغة العربية من أهله العمل على تسهيل تعليمها والسهر على ناشرها وتطيرها وفرض احترامها. وهي أمور لا تتأتى إلا بإعادة وصفها وصفاً كافياً من الناحية النظرية والمنهجية.

ولما بان أن اللغة القومية وسيلة مهمة في التنمية الشاملة لما لها من ترسخ في عقليات الناس ومن علاقة وشيجة بفكر المجتمع وخصوصياته، إذ هي دعامة هوية الأمة ووعاء تجربتها الحضارية تأكد أن ثمة اعتبارات سياسية واقتصادية واجتماعية لا بد أن تؤخذ في الحسبان في كل مشروع نهوضي مدروس ومحكم التخطيط.

ومعركة التعريب فاشلة لا محالة ما لم تعتمد على آليات لغوية داخلية حاولنا إبرازها عند كلامنا عن السُبُل البنيوية الكامنة التي تسمح بتوسع ونماء هذه اللغة، وعلى آليات خارجية تعرضنا لها هي الأخرى في حينها - تكون سنداً للمشروع التعريبي مثل ضمان الحريات الأساسية وإرساء الديموقراطية وتفتيت الثروة والسلطة.

الحواشي

(١) محمد عاليم : التوليد الدلالي في البلاغة والمعجم (المعرفة اللسانية، أبحاث ونماذج)، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٨٧، ص ٢٥.

Libraire Larousse, Paris, 1975,P.96. ,¢SLangue et language R Galmiche Michel : semantique generative, collection (2)

(3) Fauconnier, Gilles. La coreference. Syntaxe ou semantique? Editions du Seuil, Paris, 1971, P. 45.

(4) Galmiche, Michel. Semantique generative. Collection 1975, P.9.

(5) Chomsky, Noam. Reflexions sur le language. Flammarion. 1981, P.52.

(6) Barthes, Roland, Le degre zero de lecriture suivi de Nouveaus, essais critiques, Editions du Seuil, Paris1972, P.21.¢U

(٧) رولان بارت، دروس السميولوجيا (المعرفة الأدبية)، دار توبقال، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٨٦ ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، ص ٥٤.

(٨) ن. م، ن. ص.

(9) Defarges, Philippe Moreau. Relations Internationales 2 Questions mondiales, ed. du Seuil, 1993, P.52.

(١٠) مجلة اللسان العربي، منشورات مكتب تنسيق التعريب، الرباط، العدد ٢٣، ص ٨٥.

(١١) نفس المرجع، ص ٨٠.

(١٢) عبد القادر الفاسي الفهري، المعجم العربي، نماذج تحليلية جديدة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٨٦، ص ٣٦.

(١٣) أحمد مختار عمر، علم الدلالة، منشورات عالم الكتب، القاهرة، الطبعة ٢، ١٩٨٨، ص ٨٩.

(١٤) ابن جني، الخصائص، دار الفكر، بيروت ١٩٨٤، ٢ /٦.

(١٥) السيوطي :المزهر في علوم اللغة، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة (بدون تاريخ)، ١ /٣٣٠.

(١٦) آن إمنو، مراهنات دراسة الدلالات اللغوية، دار السؤال، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٨٠، ص.٢١

(١٧) ابن عصفور الإشبيلي، الممتع في التصريف. تحقيق الدكتور فخر الدين قباوه، الجزء الأول، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٣. ص ٩٢-٩٤.

(18) Pressler. On the Productiveness of Natural Morphology. 1985. P.36 .

(19) Mathews. PH. Morphology. Cambridge University Press. 1974, P. 61.

(٢٠) محمد عاليم، التوليد الدلالي في البلاغة والمعجم، ص ٣١.

(٢١) عبد القادر الفاسي الفهري، المعجمة والتوسيط، نظرات جديدة في قضايا اللغة العربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٩٧، ص ٦٩.

(٢٢) عبد القادر الفاسي الفهري، المعجم العربي، ص ٥٢.

(23) Guilbert, Louis. La creativite lexicale. Librairie Larousse. Paris, 1975, P41.

(٢٤) عادل فاخوري : علم الدلالة عند العرب. دراسة مقارنة مع السيمياء الحديثة. دار الطليعة. الطبعة الأولى. بيروت ١٩٨٥. ص ٥١.

(٢٥) رولان بارت : مبادئ علم الدلالة. ترجمة أنطوان أبو زيد. منشورات عويدات. سلسلة «زدني علماً ». الطبعة الأولى. بيروت ١٩٨٦ ص٦١ .

(26) Lyon,John. Semantique Linguistique, Librairie Larousse. Paris, 1980, P. 315.

(27) Guilbert, Louis. La creativite lexicale. P.49.

(٢٨) عبد القادر الفاسي الفهري : المعجم العربي ١٩٨٦ ص ٢٦ .

(29) interpretation. Bernard Grasset. 1992. P.48.¢UEco, Umberto. Les limites de l

(30) Harberas,J rgen, Logique des sciences socials et autres essays, PUF. Paris, 1983, P. 251.

(٣١) حنون مبارك، دروس في السينمائيات (توصيل المعرفة)، دار توبقال، الدار البيضاء، الطبعة الأولى ١٩٨٧ ص ٤٤ .

(٣٢) مكتب تنسيق التعريب، مجلة اللسان العربي، الرباط، العدد ٢٢ ص ٦٥ .

- المراجع العربية:

١- ابن جني : الخصائص، دار الفكر، بيروت ١٩٨٤ .

٢- ابن عصفور الإشبيلي، الممتع في التصريف، تحقيق الدكتور فخر الدين قباوة، الجزء الأول. منشورات دار الآفاق الجديدة. الطبعة الثالثة .

٣- أحمد مختار عمر: علم الدلالة، منشورات عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الثانية ، ١٩٨٨ .

٤- لي إبنو: مراهنات دراسة الدلالات اللغوية، دار السؤال، دمشق، الطبعة الأولى ١٩٨٠ .

٥- حنون مبارك: دروس في السينمائيات (توصيل المعرفة)، دار توبقال، الدار البيضاء، الطبعة الأولى ١٩٨٧م

٦- رولاند بارت: مبادئ علم الدلالة، ترجمة أنطوان أبو زيد. منشورات عويدات، سلسلة «زدني علما» الطبعة الأولى بيروت، ١٩٨٦

٧- السيوطي جلال الدين: المزهر في علوم اللغة، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة (بدون تاريخ).

٨- عادل فاخوري: علم الدلالة عند العرب، دراسة مقارنة مع السيمياء الحديثة، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٨٥

٩- عدنان بن ذريل: اللغة والدلالة آراء ونظريات، دمشق، الطبعة الأولى ١٩٨١

١٠- عبد القادر الفاسي الفهري: المعجم العربي نماذج تحليلية جديدة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى ١٩٨٦ المعجمة والتوسيط. نظرات جديدة في قضايا اللغة العربية. الدار البيضاء. الطبعة الأولى ١٩٩٧

١١- عبد الله العروي وجماعة : المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية (معالم) دار توبقال للنشر. الدار البيضاء، الطبعة الأولى ١٩٨٧

١٢ - عبد المجيد جعفة: مدخل إلى الدلالة الحديثة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى ٢٠٠٠

– المراجع الأجنبية:

écriture de Nouveaux, essais critiques. Editions du Seuil, Pari. 1972.¢UBarthes, Roland. Le degré zéro de l -1

Chomsky, Noam. Réflexions sur le langage, Flammarion, 1981. 2

Défarges, Philippe Moreau. Relations internationales, 2 Questions mondiales, ed, du Seuil, 1993. 3

interprétions, Bernard Grasset, 1992.¢UEco, Umberto. Les limites de l 4

Librairie la Rousse, Paris, 1975. ,¢Slangue et langageR Fauconnier, Gilles. Sémantique générative, collection 5

Guilbert, Louis. La créativité Lexicale, librairie larousse, Paris, 1975. 7

Habermas J rgen. Logique des sciences sociales et autres essais, PUF, Paris, 1983. 8

Lyon, John.Sémantique linguistique, Librairie Larousse, Paris, 1980. 9

Mathews. PH. Morphology, Cambridge University Press, 1974. 10

Pressler. On the productiveness of Natural Morphology, 1985. 11



اللغة والهوية : إشكاليات المفاهيم وجدل العلاقات

د. فيصل الحفيان◆

في زمن العولمة الذي اختزل كوكبنا إلى قرية صغيرة (بالمفهوم الجغرافي – المكاني، لا الإنساني – القيمي) لم يعد يُسمع إلا صوت القوي ، الذي يحاول – غير آبه بشيء – أن يجعل من وجوه الآخرين نسخاً مكررة من وجهه ، وأن يصبغ بفكره فكر الآخرين ، ويفرض قيمه ونمط حياته على من حوله وما حوله ، متخفياً خلف أقنعة ظاهرها الديمقراطية والعدالة والمساواة والإصلاح، وباطنها الاستبداد والظلم والتفرقة والإفساد ، وقد أغرته قوته (بالمفهوم المطلق للقوة) فظن أنه لا بديل عن (الصراع) و(الصدام)[1] بل حسب أن المعركة انتهت لصالحه، وأن زالتاريخس وصل إلى محطته الأخيرة[2]، ملقياً بالأزمّة كلها بين يديه، تاركاً الآخرين للتبعية والضياع.

في هذا الزمن غير المسبوق تنشط – في ردة فعل عكسية – حركة الراغبين في الحياة، في التمسك بما يملكون من مقومات ، تحفظ عليهم ملامحهم وفكرهم وشخصيتهم ، ومن ثم مصالحهم ودورهم المؤثر في ما حولهم. فإن لم يملكوا بحثوا أو اخترعوا مقومات ، قد تكون فكراً ، أو رؤية ، أو مصلحة ، حتى يتمكنوا من المواجهة والاستمرار في الحياة.

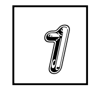
ثمة مقومات ، هي – في حد ذاتها – من النوع الذي يتميز بقدرة كبيرة على

◆ باحث في قضايا التراث واللغة، ومدير برامج معهد المخطوطات العربية بالقاهرة .

القيام بالمهمة المنوطة به، وتكون – أحياناً – محملة بزخم عقدي أو فكري أو تاريخي.. أو ذلك كله مجتمعاً، مما يجعل منها مقومات نابعةً من الجماعات البشرية نفسها ، بعيداً عن الهشاشة من ناحية، والتلفيق والافتعال والتصنع من ناحية أخرى.

من هذه المقومات (اللغة)، من حيث هي لغة ، فهي لسان الجماعة ، ومرآة فكرها، ومنجم عطائها ، والملمح الرئيس لخصوصيتها. (والقوي) واع تماماً لهذه الأبعاد. ولهذا فإنه في تنظيراته الحاضرة والمستقبلية يركز في هدم خصوصيات الآخرين على حصنين قويين : اللغة ، والدين ، إذ يرى فيهما عنصرين مركزيين لأية ثقافة أو حضارة.

كان مخططاً لهذا البحث أن ينفذ من باب (اللغة والهوية) إلى (العربية)بوصفها مقوماً من مقومات هويتنا ، عرباً ومسلمين، ثم رأيت أن أكتفي بالمسألة في إطارها العام، لأفرغ إلى نقاط ثلاث : مفهوم اللغة ، ومفهوم الهوية ، ثم جدل العلاقات بين اللغة والهوية. وهكذا تعدلت غاية البحث ليصبح تأسيسياً ، يكتفي بإشكاليات المفاهيم وجدل العلاقات. ولعلني ألحقه ببحث إجرائي خالص يكون عنوانه (العربية هوية).



مفهوم اللغة

اللغة خاصية إنسانية لا يشركه فيها غيره من الكائنات التي نعرفها ، كما أثبتت الدراسات، وهي أيضاً بوصفها كلمة تتمتع بخصوصية ضمن أسرتها اللغوية. وسنبدأ من هذه النقطة الأخيرة.

تذكر المعجمات اللغوية أن كلمة زلغةس مأخوذة من الجذر اللغوي (لغو) أو (لغي) الذي تدور معانيه حول الرمي أو الطرح أو اللفظ ، تقول : لغوت بكذا، إذا لفظت به وتكلمت، وإذا أردت أن تسمع من الأعراب فاستلغهم : فاستنطقهم(٤). فالدلالة الأصلية للمادة هي الرمي أو الطرح، ثم تطورت لتدل على الكلام الذي تتفوه به ألسنة البشر ، أو أفواه غيرهم من الكائنات الحية، ثم أُخْلِصَتْ كلمة (لغة) بعينها لما ينطق به الإنسان محققاً التعبير عن نفسه، والتواصل مع غيره.

والقرآن الكريم لم يستخدم مادة زلغوس بالمعنى الذي أخذنا منه كلمة زلغةس ، وأورد ما أورد من المادة مرتبطاً بمعاني العيب ، والفحش ، وقبيح القول والفعل ، واليمين غير المقصودة.

واستخدم للدلالة على «لغة» مادة «لسن» ومشتقاتها ، فورد فيه «لسان» مفرداً وجمعاً. أما المفرد ففي ﴿لسان الذي يُلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين﴾ (النحل ١٠٣) ، وفي ﴿بلسان عربي مبين﴾ (الشعراء ١٩٥) ، وفي ﴿وأخي هارون هو أفصح مني لساناً﴾ (القصص ٣٤) ، وفي ﴿وهذا كتاب مصدق لساناً عربيّاً﴾ (الأحقاف ١٢)، وفي ﴿لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داوود وعيسى ابن مريم﴾ (المائدة ٧٨) ، وفي ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه﴾ (إبراهيم٤).

وأما الجمع ففي ﴿ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم﴾ (الروم ٢٢).

ولو نظرنا في هذه السياقات القرآنية التي وردت فيها هذه الألفاظ فإننا سنلحظ أنها إما أن تكون قد جاءت خالصة للدلالة على لغة ما، أو لغات (آيات النحل والقصص والمائدة وإبراهيم) وإما أنها تمحّضت للعربية عن طريق النعت. والسياقات تغيَّت مديح هذه اللغة وبيانها وقدرتها على الإقناع آيات النحل (أيضاً) والشعراء والأحقاف ، أو أنها وردت للإشارة إلى أن اختلاف لغات الناس إنما هو من آيات الله (الروم).

ولا تبعد مادة (لسن) هذه عن (لغو) أو (لغي) يقول الزمخشري : (لكل قوم لِسْن: لغة. ولسان العرب أفصح لسان)[٥].

وأعود إلى العلاقة بين «اللغة» أي الكلام، والمادة التي أخذت منها فأقول : لقد استخدم القرآن الكريم المادة بالمعاني القريبة من المعنى الأصلي الذي هو - كما أسلفت - الطّرح. فالعيب والفحش.. إلخ مما يُطرح أو ينبغي أن يطرح. واللغة بمعنى الكلام ترتبط أيضاً بالطرح من باب أن الكلام شيء تشتد الحاجة إليه، ومن ثم فإنه ينبغي أن يلقى ليتحقق التواصل بين أفراد الجماعة اللغوية[٦]. وقد ظلت المراوحة قائمة بين الدلالتين : الطرح ، والكلام ، في «لغا» وما أُخذ منها، في حين تكرّست دلالة (الكلام) في كلمة (لغة) التي تم فيها قلب لام الكلمة (الواو أو الياء) تاء

مربوطة ، كأن الشكل الجديد للكلمة أخلصها لتلك الدلالة التي يكون الطرح فيها بغرض التواصل والاتصال. وبذلك تحققت خصوصية الكلمة داخل أسرتها، وستتحقق لها خصوصية أخرى في دلالتها الاجتماعية بوصفها عنصراً أو مقوماً من مقومات الهوية، وهو ما سنفصله لاحقاً.

كان ذلك عن الدلالة اللغوية ، فماذا عن الدلالة الاصطلاحية عند اللغويين الذين هم المعنيون بدراسة «اللغة» بوصفها أصواتاً وكلمات وتراكيب ؟ وكيف ينظر إليها علماء الاجتماع بوصفها ظاهرة اجتماعية ؟

قالوا : هي ما جرى على لسان كل قوم ، أو : الكلام المصطلح عليه بين كل قبيل(٧). وعرفها ابن جني (ت ٣٩٠هـ) بأنها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم(٨).

وتحليل هذا التعريف (الأخير) المركَّز يؤدي بنا إلى الكشف عن ثلاثة عناصر (منطوق بها) فيما يمكن أن نسميه «المنظومة اللغوية» ، هي : الأصوات ، والقوم أو الناس ، والأغراض. والربط بين الأصوات والأغراض يشير إلى مسألة معروفة ، هي أن اللغة في حقيقتها انعكاس للفكر، فما نسمعه من أصوات ليس في الحقيقة سوى مرآة للفكر. وعليه فإن تعريف المناطقة الإنسان بأنه حيوان ناطق، ليس معناه أنه يمكن أن يصدر أصواتاً ، ولكن معناه أنه إنسان مفكر، فالتعبير عن الفكر هو أحد أهم وظائف اللغة كما يرى علماء الاجتماع اللغوي (سوسيولوجيا اللغة)(٩)، و إذا كان هؤلاء يذكرون في هذا السياق أن للغة أيضاً وظيفة مناقضة ، هي إخفاء الفكر أو إخفاء فقر الأفكار، مشيرين إلى لغة بعض العاملين في الشأن العام والخارجين عن القانون.. إلخ- فإن هذه الوظيفة العكسية ليست - في رأيي - سوى وجه آخر من وجوه انعكاس الفكر، فكر فئة من الناس ، ترمي إلى تحقيق أغراض لها. ولعل هذا هو الذي جعل زاللغةس من المنظور الاجتماعي مُدخلاً رئيساً لدراسة تطور تفكير الجنس البشري ، كما جعل منها نسقاً مهماً لا يمكن التخلي عنه أو فصله عن الأنساق الأخرى داخل المجتمع. وأكثر من ذلك فإن بنيامين لي وورف - أحد أعلام الفكر اللغوي الأميركي - يقول بأن اللغة تتحكم في الفكر، وتوجهه وجهة معينة ، ليس بسبب مفرداتها فحسب، بل بسبب شكل البنية الداخلية أيضاً؛ وعودةً إلى ابن جني ، فإن فقدان عنصر من عناصر (المنظومة اللغوية) يعني انتفاء كون ما تبقى

(لغة) ، فأصوات صادرة عن غير البشر ليست لغة، وبشر يفعلون أفعالاً أو يقومون بأعمال لتحقيق أغراض لهم، وتخدم حاجاتهم، ولكنها ليست أصواتاً، لا يؤدون فعلاً لغوياًّ، فمن المعلوم أن الإنسان تصدر عنه تعبيرات وحركات وإشارات عبر بها عن نفسه أو اتصل عن طريقها مع غيره، ولا يمكن أن نعد شيئاً من ذلك «لغة» إلا على سبيل المجاز أو التوسع. فليس احمرار الوجه تعبيراً عن الخجل، أو العبوس دلالة على الغضب ، أو الوقوف إشعاراً بالاحترام «لغة» ، كما أن الإشارات الصوتية أو الضوئية وضربات الطبول وأصوات الأجهزة الموسيقية ليست (لغة) ، بل إن الطريقة التي يتفاهم بها الصم والبكم ليست لغة حقيقة وإن سميت لغة.

وأصوات تصدر عن بشر ، لكنها لا ترمي إلى توصيل رسائل أو أغراض هي أصوات غير لغوية.

واللغة وسيلة (يعبِّر بها كل قوم) ، لكن كونها وسيلة - على أهمية ذلك - لا ينفي أن تَضْحَى غايةً، عندما تتجاوز في مرحلة لاحقة وظيفتها في (التواصل) بين الجماعة إلى تكوين خصوصية الجماعة والحفاظ عليها، في علاقة جدلية معقدة بين أصحاب اللغة ولغتهم. هي إذن أربعة عناصر ، مجموعها حصيلته ما تعارفنا عليه بأنه «لغة» أو (لسان).

وثمة عنصر خامس في تعريف ابن جني ، صحيح أنه ليس منطوقاً به، لكنه مفهوم من لفظة (قوم)، فاللغة ليست فردية أو «فردانية» ، إنها ظاهرة - كما يصفها علماء الاجتماع - أعلى من الفرد ، فالإنسان (الفرد) لا يبتكر لغة ، فإذا ما حاول ذلك (فإن عمله هذا يصبح ضرباً من ضروب العبث العقيم، إذ لن يجد من يفهم حديثه، ولن يستطيع إلى نشر مخترعه هذا سبيلاً)(١٠).

وعنصر سادس يستفاد من «كل قوم» ، فاللغة كما أنها ليست ظاهرةً فرديةً، هي أيضاً ليست ظاهرةً إنسانية بالمعنى العام، أي أنها ليست لغة واحدة، فكل قوم أو مجموعة بشرية لها «لغة» تتشكل معهم، وترتبط بهم، تنتج عنهم، وتؤثر فيهم، في إطار العلاقة الجدلية المعقدة التي سبقت الإشارة إليها.

وإذا كان ابن جني قد عرَّف اللغة التعريف آنف الذكر، فإن أرسطو قبل ذلك بكثير عرفها بأنها (نتاج صوتي مصحوب بعمل الخيال من أجل أن يكون التعبير صوتاً له معني)(١١) ، كما أن أوتويسبرسن بعد ابن جني بمئات السنين يرى أن

(جوهر اللغة نشاط إنساني ، نشاط من قبل الفرد ليجعل نفسه مفهوماً من الآخرين، ونشاط من قبل الآخرين ليفهموا ما يدور في عقل الفرد)[١٢]. وثمة تعريف آخر يرى في اللغة (صورة العالم في رأسك).

وهذا الأخير يبعد قليلاً عن المباشرة ، ويطوي داخله بعض العناصر في تعريف ابن جني، لكنه يبدأ بداية معاكسة، ففي حين يبدأ ابن جني باللسان الذي يصدر الصوت المسموع ينطلق هو من الفكر ، إذ يبدأ من الرأس قافزاً على اللسان، ومركزاً على كون اللغة مرآة لعقل الإنسان وفكره ورؤيته لما حوله.

وقد شغله هذا التركيز عن الإشارة إلى العناصر الأخرى، ومنها الخاصية الجمعية، أو بعبارة ابن جني (القوم) ، إلا إذا شطحنا قليلاً وتخيلنا أن علاقة الفرد بلغته هي أيضاً علاقة الجماعة بلغتها، وعليه فاللغة هي صورة العالم في رأس الجماعة ، أو في عقلها الجمعي بلغة علم الاجتماع.

واللغة عند المتصوفة أو أهل الله (ما يخاطبك به الحق من عبارات)[١٣]. وهؤلاء - كما يبدو - أخرجوا اللفظة من دلالتها المرتبطة بالأصوات والقوم وأغراضهم إلى عبارات (دوالّ) لا ندري كنهها تصدر عن الله - سبحانه - للاتصال بعباده المقربين منه.

بهذا يتضح أن (اللغة) هي أقرب الأشياء إلى الإنسان، ومن ثم إلى الجماعة التي تتحكم فيها. إنها - إن شئنا- أشبه ما تكون بالروح ، أو هي الروح ، وما الفرق بين هذه وتلك سوى أن ما نطلق عليه (روح) تكون به حياة فرد، وما نطلق عليه زلغةس تكون به حياة جماعة، والروح تبعث الحياة في جسد واحد، واللغة روح جماعية تملك طاقة كبيرة تبعث الحياة في أجساد كثيرة. والشواهد على ذلك كثيرة، فباللغة نعيش ، نصحو بها ، وننام عليها، في مرآتها تنعكس دواخلنا ، وبوساطتها نتصل بالآخرين من أبناء جلدتنا، ونتواصل معهم، لكننا غافلون عن هذه العلاقة لشدة قربها منا ، وقوة التصاقها بحياتنا.

لقد أثبتت الدراسات التي أجريت على الطرق التي تستخدمها الكائنات الحية الأخرى التي تعيش على هذه الأرض من حيوان وطير وحشرات أن (اللغة) بالدلالة السابقة (تحتفظ على تتابع العصور ، وتنوع الحضارات، بقيمتها ومكانتها، فهي المظهر المادي للوجود الحقيقي للإنسان، فحين يفنى الأفراد، وتندثر الجماعات،

لا يبقى منها ذو قيمة إلا ما حفظته اللغة ، وهي – أي اللغة – القوة الخفية التي تحرك الأفراد، وتوجه المجتمعات.. وبكلمة يسعد الإنسان أو يشقى ، ويؤمن أو يكفر ، ويلقى الثواب أو العقاب ، وبالكلمات تقوم الأحكام ، ويموج العالم، أو يطمئن)[١٤].

خلاصة القول أن اللغة التي نريدها هنا هي اللغة بوصفها أداةً للتفكير للإنسان، تؤثر فيه وتتأثر به،فهذه هي حقيقة اللغة وجوهرها، أما أصواتها وكلماتها وتركيبها فهي لبوس هذه الحقيقة، وهو لبوس – على الرغم من شكليته – علامة خصوصية ، ومصدر اعتزاز.



مفهوم الهوية

الهُوِيَّةُ – Identity بضم الهاء وكسر الواو وتشديد الياء المفتوحة – كلمة قادمة من عالَم الفلسفة والتصوف ، وقد ولّدها العرب والمسلمون قديماً من النسبة إلى (هو) أو (الهو) لتؤدي معنى فعل الكينونة في اللغات الهندو أوروبية الذي يربط بين الموضوع والمحمول ، ثم عدلوا، ووضعوا بدلاً من هو (الموجود) ومن الهوية (الوجود)، ومع ذلك فقد فرضت الكلمة نفسها كمصطلح فلسفي يستدل به على كون الشيء هو نفسه. الكلمة إذن لا علاقة لها بالمادة اللغوية (هوى) فهي ليست مشتقة. إن دلالة الكلمة ليست سوى وجه آخر لما يعبر عنه بـ(الحقيقة) أو (الذات) أو (الماهية) ولذلك فإنهم كثيراً ما يعرفون أحد هذه الألفاظ بالآخر.

وقد عرفوا (الهو) بأنه (الغيب الذي لا يصح شهوده للغير ، كغيب الهوية المعبَّر عنه كنهاً باللاتعين، وهو أبطن البواطن)[١٥] كما عرفوا (هو) بأنها : كلمة مدلولها العليُّ غيب الإلهية القائم بكل شيء الذي لا يظهر لشيء ، فذاته غيب أبداً، وظاهره الأسماء المظهرة من علو إحاطة اسم الله إلى تنزُّل اسم الملك فما بينهما.[١٦]

هو أو الهو إذن هي الحقيقة المطلقة، غيب الإلهية ، أبطن البواطن ، حتى (الهوية) نفسها قالوا إن (الأحق بهذا اللفظ من كان وجود ذاته من نفسها، وهو المسمى بواجب الوجود المستلزم للقدم والبقاء)[١٧]. ثم حدث تطور دلالي، فأصبحت (الهوية) هي الحقيقة أو الماهية أو الذات للشيء، أي شيء. وقد عبروا عنها بأنها (ما به الشيء هو هو)[١٨] يريدون أنها ذلك الأمر الذي يجعل شيئاً ما هو لا غيره، ولكن

في حال تشخصه. أما في حال تحققه فهو حقيقة وذات. وأما إذا كان أعم من التشخص والتحقق فهو ماهية.

هذه الفروق بين الألفاظ الثلاثة تحدثوا عنها أيضاً على وفق اعتبار الكلية والجزئية فقالوا : الكلي ماهية ، والجزئي هوية. وبعيداً عن هذين الاعتبارين هو حقيقة.

كما قالوا: إن الأمر المتعقل من حيث إنه مقول في جواب (ما هو) : ماهية ، ومن حيث ثبوته في الخارج : حقيقة ، ومن حيث امتيازه عن الأغيار : هوية ، ومن حيث حمل اللوازم عليه : ذات[١٩].

ولو تتبعنا ما قيل فسنجد أن الهوية – من المنظور الفلسفي – هي – مع بعض التجاوز – حقيقة الشيء أو ماهيته أو ذاته في حال تشخصها ، أو تحددها ، أو تميزها من غيرها.

ويعرف المتصوفة الهوية بأنها (الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق)[٢٠]. أما عند علماء النفس فهي (وحدة ذات الشخص في مراحله المختلفة، طفلاً وشاباًّ وكهلاً وشيخا)[٢١]. وعلماء الاجتماع يرون في (الهوية) ذلك (الشيء الذي يُشعر الشخص بالاندماج في المجتمع الذي يعيش فيه، والانتماء إليه)[٢٢]. أما علماء الميتافيزيقا (الغيبيات) فالهوية عندهم (جوهر العقل وماهيته)[٢٣]. أو أنها والعقل شيء واحد، فهي ماهيته وصورته وقانونه. إنها الضروري مطلقاً في مقابلة المستحيل مطلقاً. ويقترب علماء المنطق والرياضيات من الأفهام أكثر عندما ينظرون إلى (الهوية).على أنها (علاقة بين شيئين تجعل منهما متساويين ، فهي ما يجعل شيئاً ما متشابهاً تماماً مع شيء آخر)[٢٤].

إن ما استعرضناه من إشارات سريعة إلى مفهوم الهوية من وجهات نظر مختلفة، وعبر رؤى متباينة، يدل على أن الهوية مفهوم مطلق يعني الحقيقة والماهية والذات والوحدة والاندماج والانتماء والتساوي والتشابه. وكلها دلالات تصبُّ فيما نحن بصدده من قضية اللغة في علاقتها بأصحابها.

ولكن كيف تتشكل الهوية ، وما هي العوامل التي تسهم في هذا التشكل ؟.

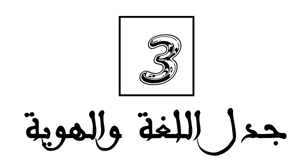
قبل الإجابة نذكر أن الهوية تكون هوية فرد، كما تكون هوية جماعة. وهوية الفرد تكون هوية بسيطة ، تلك التي هي الأقرب إلى الذهن، والأكثر انتشاراً ، نعني ما يُعْرَفُ اليوم بـ(البطاقة الشخصية) التي تتضمن مفردات الاسم والعمر والمواصفات

الشكلية والجنسية.. إلخ مما يميزه عن غيره الأفراد، ويعرف الآخرين به. وهوية مركبة، تلك التي تحدد اتجاهه ومسار فكره وعقيدته وانتماءاته ، ومثل هذه الهوية هي التي تجمعه بغيره من الذين يشتركون معه في الاتجاه والفكر والعقيدة والانتماءات ، وتميزه في الوقت نفسه بتلك الفروق أو التضاريس التي لا يشترك معه فيها غيره.

ومجموع الهويات الفردية والمركبة يساوي هوية الجماعة (الهوية العليا) التي تجمع أفرادها من ناحية، وتميزهم من ناحية أخرى أيضاً.

إن الهوية العليا - كما أسميناها - تتشكل تلقائياًّ أو عفوياًّ دون تدخل مباشر من قبل الإنسان ، وقد تكون نتيجة لفعل إنساني واعٍ، وربما تخرج عن هذا وذاك، ويكون الفاعل فيها هو (الله) الذي يرسل رسلاً، يدعونَ إلى أديان تصبح في وقت لاحق «هوية» للمؤمنين بها.

وقد عرض المنظّرون لمسألة الهوية لتلك الحالات، وحصروا العوامل التي تشكل الهويات فيما يلي : الجنس أو الأصل أو العرق، الدين ، التاريخ ، الجغرافيا (المكان)، التكوين النفسي - الثقافي، الإرادة أو المشيئة ، الاقتصاد ، بالإضافة - بالطبع- عاملا كذلك إلى اللغة. ويمكن أن نزيد : الدولة ، وهو عامل فاعل رآه بعض الماركسيين - غير ستالين -



جدل اللغة والهوية

٣-١ : أقدم تجليات الهوية :

بعد أن توقفنا بعض الشيء عند اللغة ، والهوية ، كلٌ على حدة - أصبح من الضروري أن نجمعهما في هذه الفقرة الأساسية ، ونجمع إليهما العناصر الأخرى للهوية، وذلك للكشف عن العلاقات بين اللغة والهوية، ومكانة اللغة ضمن منظومة عناصر الهوية ، ثم موقع اللغة أيضاً ضمن نظريات الهوية.

إذا كانت اللغة هي تلك الخاصية الإنسانية التي تعكس العقل الجمعي لفئة من البشر ، وتعبر عن رؤيتهم للعالم من حولهم، وإذا كانت الهوية هي الحقيقة والذات

والماهية.. فإنه يمكن القول دون أن يكون ثمة افتعال : إن اللغة تعد صورة حية لحقيقة أصحابها وذاتهم وماهيتهم.

ويلاحظ أننا عبرنا ب «حقيقة» وسذاتز و (ماهية) مفردة؛ لأن اللغة شيء مشترك للمتحدثين بها.

واللغة – كما نراها – هي أقدم تجليات الهوية لدى الجماعات البشرية ، إذ لا شك أن تَشَكُّلَ هذه الجماعات قد ارتبط ببحثها عن وسيلة للتفاهم. وإذا كا لا نعرف – على وجه الدقة – طبيعة هذه الوسيلة الآن –فإن المؤكد أنها مع بعض التجاوز (لغة)، وأنها هي التي مكنتها من أن تُكَوِّن مجتمعاً أحس أفراده بأن شيئاً مشتركاً يجمعه مع من يتفاهم معهم من ناحية، ويميزه أو يميزهم عن غيرهم من ناحية أخرى.

واللغة تبدأ هويةً بسيطةً، ثم تَغْنَى وتتعمق مع مرور الزمن، فهي أشبه بالوعاء الذي تثريه الأيام، ذلك أن العلاقات الإنسانية المتشابكة داخل الأسرة اللغوية، والعلاقات مع الأسر الأخرى – والأحداث والآمال والآلام، كل ذلك يصب في اللغة ، حتى يصبح الصوت اللغوي مَنْجَماً شعوريّاً واجتماعيّاً يربط بين الناس ، ويوثق علاقاتهم، ويحدد ملامحهم ، ويوحد نظرتهم إلى أنفسهم ، والآخرين، والعالم والكون من حولهم.

إن العلاقة بين اللغة وأصحابها علاقة تفاعلية ، يصعب معها الفصل بين الطرفين، فهي هم ، وهم هي ، وبعبارة أخرى هي (اللغة) الهوية، وهي (الهوية) اللغة.

وعلماء الاجتماع ينظرون إلى اللغة على أنها حقيقة وظاهرة اجتماعية، وتعبير عن تنظيم اجتماعي لمجتمع معين. ومن هنا نفهم تعلق كل شعب بلغته؛ لأن الأفراد دائماً يرتبطون بأبنيتهم الاجتماعية[٢٥]. كأن هؤلاء يرون في اللغة أيضاً مظهراً من مظاهر الهوية ، أو الوجود.

ويربط أحد الباحثين بين مستقبل اللغة ومستقبل الهوية على أساس أن اللغة إحدى قسماتها[٢٦]، ولا شك أن ربطه هذا صحيح، وبخاص في حال لغة كالعربية، ترتبط بالدين، وتكتسب قداسة حتى عند غير الناطقين بها، فضياعها يعني ضياع أحد المقدسات. لكن الله – سبحانه – قد حفظها من التفكك والموت.

وعلى الرغم من ذلك فإن اللغة هوية ، وليست «الهوية» لغةً، بمعنى أن اللغة ليست المقوم الوحيد للهوية، وإن كانت من أهم هذه المقومات ، وأشدها خصباً

وعمقاً وتركيباً. إن العلاقة بين اللغة والهوية هي علاقة الخاص بالعام ، فالهوية أعم من اللغة؛ لأن الهوية لها تجليات عديدة غير «اللغة» إذ إنها (الهوية) ببساطة متناهية ليست سوى تلك القواسم المشتركة أو القدر المتفق عليه بين مجموعة من الناس ، ذلك الذي يميزهم ويوحدهم ، وليست اللغة وحدها التي تقوم بهذه المهمة، وهذا يعيدنا إلى المقومات الأخرى للهوية.

٣-٢ : اللغة.. وعناصر الهوية الأخرى :

الهوية نسيج يتكون من عدة خيوط (سبقت الإشارة إليها) ، كل خيط منها يمكن أن يكون نسيجاً، ويتحول إلى هوية ، كما أن كل خيط يمكن أن يتآخى مع خيط أو أكثر لتشكل هوية واحدة ، وقد يحظى خيط ما بدرجة أكبر من القوة ، ويطغى على ما عداه، ويكون أفصح حضوراً لدى الجماعة نفسها، وفي عقول الجماعات الأخرى عنهم. ومن هنا نقول: إن «هوية» هذه الجماعة لغوية ، أو تاريخية ، أو دينية ، أو جغرافية.. إلخ ، مما يعني أن العنصر الطاغي هو هذا أو ذاك ، دون أن يلغي ذلك دور العنصر الآخر، أو العناصر الأخرى بالمرة.

على أن بعض المنظّرين يلغون دور بعض الخيوط في نسيج الهوية، فالماركسيون مثلاً يرون أن الهوية هي حصيلة خمسة خيوط فقط هي : اللغة، والتاريخ ، والتكوين النفسي والثقافي ، والاقتصاد ، والجغرافيا. والألمان لا يضعون في حسبانهم سوى العِرق أو الجنس، واللغة ، والفرنسيون يعتمدون خيط الإرادة أو المشيئة الذي يقوم بدوره على الجغرافيا والاقتصاد ، والقوميون العرب، يركزون على اللغة والتاريخ ، والقوميون السوريون على الجغرافيا (الأرض) ، والإسلاميون على الدين.

التساؤل الذي يمكن أن يثار : هل يمكن ترتيب هذه العناصر على وفق أوليتها ودرجة أهميتها في صياغة الهوية.

هذا التساؤل استدعى من الذاكرة ما يسمى لدى علماء الشريعة بـ(المقاصد الخمسة) التي رتبها الشاطبي على النحو التالي : الدين ، فالنفس ، فالعقل ، فالعرض، فالمال، ورأيتني أحاول أن أنظر في أمر ترتيب عناصر منظومة الهوية.

على أن ثمة فرقاً بين المنظومة والمقاصد، يتمثل في السياق الذي يجمع عناصر كل، فعناصر المقاصد ليست هي الشرع، بل غايات له. أما عناصر المنظومة فهي

(الهوية) أو مفرداتها.

وبداية فإن الدين – في رأيي – يأتي في طليعة هذه العناصر ، ذلك أنه يرتبط بالبنية العميقة للإنسان، والتكوين الداخلي لهذا الكائن، والمؤمن به يعتقد اعتقاداً يقينياًّ أنه صادر عن الله خالق الكون وخالق الإنسان، ومن ثم فهو – أي الخالق – أدرى وأعلم وأقدر على ترتيب مصالحه، ورسم خريطة حياته، ووضع خطة سعادته ومستقبله. وهذا ما يفسر لنا استمرار الأديان السماوية واستقطابها لمجموعات هائلة من البشر، سواء استمرت على نقائها، أو شابتها شوائب كثيرة أخرجتها عن حقيقتها. ومن الدين تنبثق مجموعة من القيم التي ترتبط بهذا الدين، وتحدد ملامح أتباعه.

والدين ليس سوى مستوى واحد، فمن المعلوم أن الأديان ارتبطت بالظروف التاريخية، ومستوى العقل البشري فيها، «والإسلام» هو آخر هذه الأديان، بلغ العقل البشري عند نزوله مرحلة متقدمة من النضج ، وجاء ليستمر ويتوافق مع الزمن الآتي، فهو دين ودنيا ، عبادات وفكر ، علاقة مع الخالق ومع الكون ومع الإنسان.

وقد ظل الإسلام هو «الهوية» لشعوب كثيرة، في مناطق عديدة، متقاربة ، ومتباعدة ، ولا يزال ، وإن كان قد تراجع امتداداً وتأثيراً إلى حد كبير نتيجة لظروف وعوامل عديدة.

وعلى الرغم من أهمية الدين فإنهم في الغرب قد أقصوه منذ مطالع عصر النهضة، وحصروه في زوايا محددة لا تتجاوز الطقوس. لقد سقط «الدين» بوصفه أساساً من أسس الهوية عندهم، كما توارى بسقوط الخلافة العثمانية ، وضعف صوته، على الأقل على المستوى الرسمي والسياسي. إن «ساطع الحصري» أبرز المنظرين العرب في القرن الفائت لفكرة الهوية «القومية» نفى دور الدين، وجعل منه أمراً ثانوياًّ ، يقول: (فسياسة الدول لم تقم على أساس العلائق الدينية أبداً... العلائق السياسية لا تتبع العلاقة الدينية)[٢٧]، على الرغم من أنه حاول محاولات أولية التوفيق بين الدين واللغة، أو بين الوحدة الإسلامية والوحدة العربية.

يلي الدين – في رأيي – اللغة. وسأتوقف عندها في الفقرة التالية.

بعد الدين واللغة يأتي التاريخ ، فالتاريخ يصنع هوية؛ لأنه مجموعة كبيرة من المشتركات للجماعة البشرية، تتكون عبر الزمن ، وتنضج على ناره، وهي تشمل مواقف انفراج وتأزم، أفراحاً وأتراحاً ، وبالإجمال هي ذكريات تستقر في أعماق

النفس الجمعية، وتربط المصائر ، وتصهر الناس داخل إطار واحد.

وكلما كان التاريخ ممتداً وحافلاً وأكثر تشابكاً كان أقدر على التأثير وصياغة الهوية. ولكن ما مفهوم التاريخ ؟ يرى الحصري أنه (بمثابة شعور الأمة وذاكرتها)[٢٨] كأنه يرى فيه نزعة نفسية (شعوراً) وأحداثاً ومواقف مضت ذاكرة .

ولذلك فإن زالأمة التي تنسى تاريخها تكون قد فقدت شعورهاس. بينما لا يرى أحد الباحثين في «التاريخ» عامل هوية، فالتاريخ بمعنى «الزمان» لا يعمل وحده، لكنه يعمل في الإطار الاجتماعي المركب؛ ولذلك فهو يقترح استبدال الحضارة بالتاريخ، أو على الأقل «التاريخ الحضاري» لأن مجرد التتابع الزمني لا يكون أمة ، وكم من مجتمعات استمرت قائمة وسحيَّةً ترزقس لفترات متطاولة من الزمان، ولكنها لم تتحول إلى أمم ؛ لأنها لم تضع حضارة مشتركة قومية وعميقة[٢٩] .

والخلاف – كما رآه – خلاف لفظي، فما يقصده الحصري قطعاً هو المفهوم من كلمة حضارة. ومعلوم أننا قد نعبر عن الشيء بأهم عناصره أو لوازمه ، بمعنى هل نستطيع أن نتصور حضارة دون زمن أو تاريخ ؟

العوالم الثلاثة السابقة هي العوامل الرئيسة. وقد تبقت ستة عوامل، تكاد تقف على خط واحد من الأهمية ، وإن كان بعيداً عن سابقاتها.

لا شك أن الجغرافيا (الأرض الواحدة) تقرب الجماعة البشرية، وتصبغها بصبغة خاصة، ويتجلى ذلك على المستوى اللغوي في ظهور اللهجات، وتقارب الأصوات ، وعلى المستويات الأخرى : الاجتماعي (العادات والتقاليد) والخلقي (الشكلي) ، الخلقي.. (القيمي)... إلخ.

ومن المعلوم أن الانفصال الجغرافي قد يقسم الجماعة إلى جماعات، خاصة إذا لم توجد العوامل الأساسية التي تقف في وجه هذا التقسيم. والاقتصاد أيضاً يقوم بدور في حياة الجماعات ، كما هو حاله في حياة الفرد. لكنه الدور الذي يمكن أن ينقلب إلى النقيض ، لهذا فقد يفرِّق ولا يجمع ، كما أنه عرضة لتلاعب الحكومات وتسخيره لمصالحهم.

الإرادة أو المشيئة ، والدولة ، والتكوين النفسي والثقافي ، كلها – في تقديري – محصلة للعوامل السابقة ، لها دور في تعزيز الهوية ، لكنها لا تصوغها ، أو لا تقوم بذلك منفردة.

أخيراً ثمة عامل الأصل أو العرق أو الجنس، وقد أَخَّرْتُهُ لأن الكثيرين يرون أنه لا توجد اليوم «سلالة متميزة»، ولهذا فإن الحصري عبَّر عنه بـ(الاعتقاد بوحدة الأصل والمنشأ)[٣٠].

٣-٣ : اللغة.. ونظريات الهوية :

الهوية قديمة قدم الجماعات البشرية نفسها، والنظريات التي حاولت أن تقعِّد أو تضع الأسس اللازمة لتشكيل الهويات جاءت متأخرة كثيراً. ولن تتضح مكانة اللغة ضمن منظومة الهوية ، دون الكشف عن موقعها على خريطة هذه النظريات.

لقد شهد أواخر القرن الثامن عشر والقرنان التاسع عشر والعشرون العديد من النظريات التي تؤسس لفكر الهوية : النظريات الألمانية ، والفرنسية ، والإيطالية ، والماركسية والستالينية ، ودعوات الرابطة الإسلامية ، والرابطة العثمانية ، والرابطة العثمانية الإسلامية، والشرق أوسطية ، والشرق متوسطية ، والنزعات العرقية في مصر وسورية ولبنان ، والرابطة الإفريقية، والقومية العربية، والقومية السورية، وغيرها.

بعض هذه النظريات ارتكز على (اللغة) ، فالنظرية الألمانية، التي تقوم على فلسفة هيغل (المثالية) تقول منذ أوائل القرن التاسع عشر: إن أساس القومية (الهوية) ومعيارها الصحيح هو اللغة ، وفي هذا الإطار يرى هيردر (ت ١٨٠٣) (أن قلب الشعب إنما ينبض في لغة الشعب ، وروح الشعب تكمن في لغة أسلافه، وهي الوعاء الذي استودعه الشعب كل ما أنجزه من نفائس الفكر وذخائر الأعراف والفلسفات والعقائد). أما فخته (ت ١٨١٤) فيقول : (إن الذين يتكلمون بلغة واحدة يشكلون كياناً واحداً متكاملاً ربطته الطبيعة بوشائح متينة وإن تكن غير مرئية). وبعد أكثر من مائة عام جاء ماكس نورداو (ت ١٩٢٣) الذي بشّر بفكرة الربط بين اللغة أداةً للتواصل بين الفرد والجماعة، واللغة وسيلة للإبداع الثقافي والتحصيل المعرفي، ثم اللغة كوسط سياسي – اجتماعي ، تتحقق في ظله الديمقراطية ويتحقق العدل[٣١].

صحيح أن النظرية الألمانية لا تكتفي باللغة ، بل تضيف إليها الأصل أو العرق لكن اللغة تظل العامل الأساسي في تشكيل الهوية.

وجدير بالذكر أن التركيز على اللغة... حتى نظريًا، وبالمعنى الذي يجعل منها

أساس ربط أفراد الجماعة قديم، يرجع إلى ابن خلدون الذي رأى في العربية الرابطة التي تجمع العرب.

وكما حظيت (اللغة) بهذه المكانة عند الألمان ، فإنها في فكر القومية العربية (ساطع الحصري) تجاوزت تلك المكانة ، وتحولت إلى محور الفكر القومي العربي ، في «اللغة» هي (روح الأمة وحياتها...) إنها بمثابة محور القومية وعمودها الفقري ، وهي من أهم مقوماتها ومشخصاتها، «أس الأساس في تكوين الأمة وبناء القومية، هو : وحدة اللغة ووحدة التاريخ»[٣٢] و(نستطيع أن نقول : إن الأمم يتميز بعضها عن بعض – في الدرجة الأولى – بلغتها. وإن حياة الأمم تقوم – قبل كل شيء – على لغاتها)[٣٣].

وكما كان ثمة عنصر آخر (الجنس أو الأصل) في النظرية الألمانية كان ثمة عنصر آخر في فكر الحصري هو زالتاريخس على أن هذا العنصر الأخير ليس سوى تابع لـ(اللغة) ، ولذلك فإن «الأمة التي تنسى تاريخها تكون قد فقدت شعورها، وتستطيع هذه الأمة أن تستعيد وعيها وشعورها بالعودة إلى تاريخها القومي» ، في حين أنها (إذا ما فقدت لغتها تكون عندئذ قد فقدت الحياة ، ودخلت في عدَاد الأموات، فلا يبقى سبيل إلى عودتها إلى الحياة ، فضلاً عن استعادتها الوَعي والشعور). فقدان اللغة إذن موت ، ونسيان التاريخ غياب مؤقت عن الشعور. وفرق كبير بين الحالين.

وهذا ما دفع أحد الباحثين إلى القول بأن ثلاثة أرباع نظرية الحصري في القومية تعتمد على اللغة ، ولا يتعدى التاريخ أن يكون تابعاً لا نداً لها[٣٤].

النظريتان الماركسية والستالينية لم تَخْلُوَا أيضاً من (اللَغة) ، لكن الأولى أضافت إليها أربعة عوامل : التاريخ ، والتكوين النفسي – الثقافي ، والوحدة الاقتصادية ، والأرض المشتركة ، والثانية أضافت ثلاثة فقط بإسقاط التاريخ.

أما النظريتان الفرنسية والإيطالية فإن «اللغة» غائبة لديهما، الأولى التي تعرف بنظرية المشيئة والإرادة تكتفي بما أسموه وحدة العادات ، ووحدة المطمح السياسي. والثانية تركز على وحدة التاريخ ووحدة العادات.

بقية النظريات تقوم على الدين ، أو الجغرافيا ، أو الأصل (العِرْق) ، ولا مكان تقريباً ل (اللغة) فيها. وإن كانت بعض النظريات الدينية قد حاوَلت التوفيق بين

عنصري الدين والعروبة ، سواء بمعناها اللغوي أو العِرْقي. ولا يخفى أن كل نظرية قامت على وفق الظروف التي كانت تمر بها الجماعة، سواء كانت ظروفاً داخلية ، أو خارجية ، وحاولت أن تخدم أغراض القائلين بها.

ختاماً فإن كل ما قيل عن مقومات الهوية، وعن تميزِ مقوِّمٍ ما ودوره وتأثيره– لا ينفي أن هذه المقومات تتناوب الظهور والحضور، فقد تدفع الظروف – على إطلاقها – هذا المقوم أو ذاك ، وقد كان من قبلُ متوارياً ، ومع الإلحاح عليه من داخل الجماعة اللغوية ، أو من خارجها ، يصبح الأبرز وإن لم يكن الأكثر تأثيراً في صياغة الهوية. والشواهد على ذلك تاريخاً وحاضراً كثيرةٌ.

الهوامش

(١) إشارة إلى أطروحة صمويل هنتنغتون.

(٢) إشارة إلى أطروحة فوكوياما.

(٣) صمويل هنتنغتون : صدام الحضارات (بالإنجليزية). نيويورك .١٩٩٧ ص .٥٩

(٤) الزمخشري : أساس البلاغة (لغو).

(٥) المصدر السابق (لسن).

(٦) محمد عبد الرؤوف المناوي : التوقيف على مهمات التعاريف ، تحقيق محمد رضوان الداية. دمشق : دار الفكر ، ١٩٩٠ – ص .٦٢٢

(٧) المناوي : التوقيف ، مصدر سابق ، ص ٦٢٢ ، والكفوي : الكليات ، قابله وأعده محمد عدنان درويش ومحمد المصري. دمشق : وزارة الثقافة ، ١٩٧٦ ، ق ٤ ، ص .١٧٠

(٨) ابن جني : الخصائص ، تحقيق محمد علي النجار ، ط.٣ القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٤٠٦ ه / ١٩٨٦ م. ج ١ /.٣٣

(٩) محمد السيد علوان : المجتمع وقضايا اللغة. الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، ١٩٩٥ ، ص .١١٩

(١٠) المرجع السابق ، ص .١٢٦

(١١) علي عبد الواحد وافي : اللغة والمجتمع. ط.٤ جدة : شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع ، ١٤٠٣ ه – ١٩٨٣ م ، ص .٧

(١٢) محمد حماسة عبد اللطيف : النحو والدلالة. القاهرة : ١٩٨٦ ، ص .٣١

(١٣) المرجع السابق ، ص .٣١

(١٤) المناوي : التوقيف ، مصدر سابق، ص .٦٢٢

(١٥) المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية : الموسوعة الإسلامية العامة. القاهرة: المجلس : ص .١٢٢٢

(١٦) محمد عابد الجابري وفي : الموسوعة الفلسفية العربية ، المجلد الأول تحرير د.معن زيادة ، بيروت : معهد الإنماء العربي، ،١٩٨٦ ص.٨٢١

(١٧) الشريف الجرجاني : التعريفات. بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٨٨ ، ص ٢٥٧ ، والمناوي : التوقيف ، مصدر سابق ، ص .٧٤٤

(١٨) المناوي : التوقيف ، مصدر سابق ، ص .٧٤٤

(١٩) الكفوي : الكليات ، مصدر سابق، ص .٩٦١

(٢٠) عبد الرحمن بدوي : موسوعة الفلسفة (الهوية).

(٢١) المصدر السابق (الهوية).

(٢٢) الشريف الجرجاني : التعريفات ، مصدر سابق ، ص .٢٥٧

(٢٣) المصدر السابق.

(٢٤) المصدر السابق.

(٢٥) المصدر السابق.

(٢٦) المصدر السابق.

(٢٧) محمد السيد علوان ، مرجع سابق ، ص ١٠.

(٢٨) أحمد بن محمد الضبيب : العربية في عصر العولمة ، ص ١٣٣.

(٢٩) الحصري : العروبة أولاً. بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٥ ، ص .

(٣٠) الحصري : ما هي القومية ؟ أبحاث ودراسات على ضوء الأحداث والنظريات. بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٥. ص ٢١٠.

(٣١) محمد عبد الشفيع عيسى : نظرية الحصري في القومية العربية : جدلية الإثبات والنفي. (بحث ضمن : ساطع الحصري : ثلاثون عاماً على الرحيل). بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ومعهد البحوث والدراسات العربية بالقاهرة ، ص ١٤٧ ، ١٤٨.

(٣٢) مركز دراسات الوحدة العربية ، ومعهد البحوث والدراسات العربية بالقاهرة : ساطع الحصري : ثلاثون عاماً على الرحيل ، مرجع سابق ، ص ١٦٤.

(٣٣) الحصري : أبحاث مختارة في القومية العربية. بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٥. ص ٢٩.

(٣٤) مركز دراسات الوحدة : ساطع الحصري : ثلاثون عاماً على الرحيل ، مرجع سابق ، ص ١٦٤.

(٣٥) الحصري : أبحاث ودراسات. مرجع سابق ، ص ٢١٠.

(٣٦) الحصري : أبحاث مختارة.. مرجع سابق ، ص ٤٨.

(٣٧) عبادة كحيلة : هوامش على دفتر الزمان. القاهرة : المؤلف ، ١٨٢٢ ه / ٢٠٠١ م، ص ٦٢.



تجاذبات اللغة والثقافة والانتماء

نادر سراج◆

الإشكالية:

من المتعارف عليه أن اللسان دعامة أساسية للثقافة. فلا تقوم الثقافة، أياً كانت أشكالها وتعبيراتها، دون وعاء لغوي يحتضنها ويتبناها، ويتيح السبل أمام أبنائها للتعبير والإبداع في مختلف مجالاتها. واللسان أيضاً مَعْلَمٌ أساسي من معالم انتمائنا إلى متحد لغوي اجتماعي. وَتَسَاوُقُ هذه الأقانيم يسهم بلا شك في تعيين أفق الهوية الواحدة، وفي إنضاج ملامح الهوية القطرية أو الوطنية ومثيلتها القومية. والهوية تُسْتَنْهَضُ عادةً لدى شعور الجماعات والأفراد بتنافس حاد أو بخطر محدق أو داهم من لدن الهويات الأخرى، شقيقةً كانت أم صديقةً أم معادية. الأمر الذي يُلْزِمُهَا بضرورة التقارب والتضامن للتأكيد على الثوابت المشتركة والدفاع عنها.

تتشكل الهوية إذاً من جملة ثوابت مشتركة تعارف القوم عليها، ومنها التاريخ والمصير الواحد والموروث الثقافي والدين والتقاليد والعادات وصولاً إلى اللغة التي نسميها اللغة الأم وتتقاربُ الأرحامُ على أساس منها. هذه اللغة تلاحمُ سدى ثوبنا الإنساني فتربطنا بذواتنا وتصلنا بالآخرين؛ ولكنّها لا تحجب أبداً عن أعيننا وعقولنا وجوب وعي الحقائق ورصد المتغيرات ونقل التجارب الإنسانية كما هي عليه، ومن

◆ أستاذ اللسانيات بالجامعة اللبنانية ، بيروت .

ثمّ لزوم الاعتراف بوجود الآخر المختلف عنا لغةً وفكراً وثقافةً. الاعتراف بالآخر لا يعني بالضرورة التماهي بقيمه ولغته وأفكاره ظنّاً منا أنها الأفضل والأسلم والأحدث.

في ظلّ هذه المفاهيم نعالج وجهاً من الوجوه المتعددة للثقافة ألا وهو ثقافة الإعلام التي ترتكز في منطلقاتها على اللسان وتتماسّ مع مختلف نتاجاته، في الفضاء الثقافي الانفتاحي والمعولم الذي نعيشه اليوم. ثمّة جوانب عديدة لرصد هذا التفاعل اللغوي الثقافي الذي ينمّ عن تداعيات مسألة الانتماء وتشكّل الهوية الواحدة. ولكننا سنحصر بحثنا في إشكالية الثقافة الإعلامية التي نتلقاها يومياًّ عبر وسائلنا الإعلامية، والمرئية منها على وجه الخصوص، والتي تظهر نتائجها على ناشئتنا عموماً، وتنعكس في منطوقهم اليومي بما فيه المقترضات التي تحفل بها لغتهم.

اللغة والتواصل:

تكتسب الاتصالات في عالم اليوم أهمية متزايدة، فعصرنا موسوم بأنه عصر الاتصالات. ومجتمعنا المعاصر الذي بات أشبه ما يكون بقرية كونية في مطالع الألفية الثالثة -يشهد ثورة مستمرة، وتطوراً متعاظماً في ميدان تقنيات التواصل وتخصصاته وتشعباته وتأثيراته. والتواصل أساساً ثنائي، إذ هو يقوم بين طرفين؛ متحدث أو مرسل (émetteur) ومستمع أو مستقبِل (récepteur)، يعتمدان نسقاً من الرموز أو لغةَ مشتركة. أما المرسَلة (message) فهي ما يريد المرسِل أن ينقله إلى المستقبِل عبر قناة ما تستخدم بمثابة الركيزة المادية المعتمدة للنقل. هذا التواصل الثنائي الذي يتمّ عن طريق التبادل (اللغوي) المباشر ما بين الأفراد، والذي تحققه على سبيل المثال، اللغة المنطوقة، يختلف عن التواصل الإعلامي الذي يتحقق في عالم اليوم بواسطة وسائل الإعلام كافة، التي تخاطبنا بواسطة مرسَلات معينة ليس باستطاعتنا كمستمعين أو مشاهدين أن نردّ عليها[1]. وحتى الفلاسفة-في الوعي المعاصر- أخذوا يعمِّقون علم التواصل من خلال كلامهم في العقل التواصلي في المجتمعات المتقدمة.

مدخلنا للحديث عن اللغة الإنسانية عموماً واللسان العربي تحديداً هو التواصل. ولكن مفردة التواصل (communication) في استخداماتها الرائجة اليوم تطابق ذوق العصر وتُجَارِيه، وتتفوق على مصطلح زاللسانياتز رواجاً واستهلاكاً ومردوداً،

لذا سنحاول في معالجتنا اللسانية لمسألة اللغة الإنسانية، وسيلة التواصل الأكثر انتشاراً والأكثر عمومية ألاّ ننتقص من قدرة وسائل التواصل الأخرى.

ماهية اللغة:

تعد اللغة نوعاً من أنواع التعبير الكلامي الذي يؤديه الإنسان، ساعياً بواسطته إلى الفهم والإفهام وإلى التوصيل والأداء. وتتخذ اللغة الإنسانية حيزاً مهمّاً في منظومة التواصل المتعدد الأقنية التي تربط المجتمعات البشرية في عصرنا الحالي. واللغة بأشكالها الإشارية والمنطوقة والمكتوبة تمثل الوسيلة الأقدم للتواصل البشري.

وأول ما يتبادر إلى أذهاننا أن اللغة «حدّها أصواتٌ». ومع ذلك فإن العلماء المختصين يحاذرون القول بمحصورية القناة السمعية في مجال التواصل. ذلك أن مختلف المعطيات تفيدنا أن السمة السمعية أساسية في مجال تعريف اللغة الإنسانية؛ ولكنها ليست أبداً المعيار الوحيد. فالتواصل اللغوي يعتمد بلا شك النسق الكلامي ولكنه يُرْدِفُهُ أحياناً كثيرة، وفي غير سياق أو موقف، بوسيلة تعبيرية مصاحبة للغة المنطوقة هي الإشارة؛ بوصفها أداةً تعبيرية تنطوي كعلم مستقل تحت لافتة السيمياء. ولا يغرب عن البال هنا أن دراسة كل وسائل التواصل الملحوظة في علم السيمياء، تنشأ في الحقيقة عن دراسة اللسانيات. وما يهمنا نحن في مجال البحث الحالي هو التطرق إلى مسألة اللغة كنسق من العلامات الاصطلاحية التي يستطيع الأفراد المنتمون إلى جماعة لغوية واحدة أن يتواصلوا فيما بينهم بواسطتها، والجماعة المقصودة هنا هي الجماعة اللغوية العربية.

الوظيفة الأساسية للتواصل في البنية اللغوية:

استأثر موضوع اللغة بقدر واسع من اهتمامات قدامى اللغويين العرب، ويعدّ ابن جني من أبرز هؤلاء الذين شُغلُوا بأمور اللغة وتقصَّوْا دقائقها وأبرزوا خصائصها. وفي مجال تعريفه للغة كأداة تعبيريَة تواصلية يورد في باب زالقول على اللغة وما هيس: (أما حدّها (فإنها أصوات) يعبّر بها كل قوم عن أغراضهم)[٢]. وبدوره، فاللسان حَظِيَ بأكثر من تعريف، فقد جاء في لسان العرب[٣] تحت مادة زلَسَنَس : اللسانُ جارِحةُ الكلام (...)، وعن ابن سيده: واللسانُ المَقْولُ، يذكّر ويؤنّث، والجمع ألسنة

وألسُن، (...) والإلسان: إبلاغ الرسالة. وألسَنَ عنه: بلّغ. ويقال: ألْسنّي فلاناً وألسن لي فلاناً كذا وكذا أي أبلغ إليّ (...). ولَسَنَهُ: كلّمه، (...) وَاللَّسْنُ: الفصَاحة (...). وفي قوله -عزّ وجلّ- (وهذا كتاب مصدّق لساناً عربياً).

أما علماء اللغة أو اللسانيات المحدثون فقد عرضوا بدورهم، لموضوع وظيفة اللغة، فاتفق أغلبهم على أن وظيفتها هي التعبير والتواصل والتفاهم. ويتطرق بعضهم من خلال كلامه عن اللغة الإنسانية (language humain) كمؤسسة من المؤسسات الإنسانية، أن هذه الأخيرة «إنما تنتج عن الحياة في المجتمع، وهذا هو تماماً حال اللغة الإنسانية التي تدرك بشكل أساسي كأداة للتواصل»[٤]. منتهياً إلى القول: «وفي آخر المطاف فالتواصل أي التفاهم المتبادل هو ما يجب أخذه بعين الاعتبار كوظيفة أساسية لهذه الأداة التي هي اللغة الإنسانية»[٥]. ونتوقف هنا عند تمييز الوظيفيين بين اللسان، (l n¡ue) وهو مصطلح خاص ويريدون به اللغة المتحققة والمتعينة مثل اللسان العربي واللسان الفرنسي... واللغة الإنسانية المأخوذة كمصطلح عام، ويقصد به اللغة بشموليتها وعالمية سماتها وخصائصها المشتركة.

وقد تطور اهتمام المجتمع العلمي بموضوع التواصل عموماً، واللغة الإنسانية تحديداً. وتأتي اللسانيات، هذا العلم المستجد، في طليعة العلوم التي نزعت إلى تحديد معاصر وعلمي للغة «بذاتها ولذاتها» وبغضّ النظر عن أية علوم أخرى؛ وسعت لاستجلاء مختلف وظائفها في تشجيع الفهم المتبادل ونقل التجارب الإنسانية والتعبير عن الفكر.

اللسان بين الحراك والاشتغالية:

تتناول اللسانيات بالدرس اللغة الإنسانية منطلقةً من معاينة الألسن المستخدمة، أو تلك التي كانت مستخدَمة. بيد أن اللسان -مأخوذاً في مصاف التعبيرات الأخرى للسلوكيات الإنسانية- ليس مادة سكونية ذات أبعاد محددة على أكمل وجه، ولا هي راسخة وتُعرف بسهولة إدراكها. وعلى العكس من ذلك، فاللسان يتميز بحالة من الحراك بفعل دينامية تسهم في تغيّره على مرّ الزمان. إنه حقيقة مستقلة تدرس في اشَتغاليتها وفي صيرورًتها. وكل لسان يمثل عالماً على حدة، وتركيباً خاصّاً من الوقائع المتلاحمة والمترابطة الأجزاء.

ونستدركُ بالقول: إن ما يستعصي على الإدراك والفهم والتصور هو أن لساناً ما

-ينطق به أبناؤه في تواصلهم اليومي- هو في حالة تطور دائم، في أية فترة من تاريخه. وتثبت المعاينةُ الفائقةُ الدقة للنتاجات اللغوية اليومية لأعضاء جماعة لغوية ما أنّ هؤلاء -وبالرغم من أنهم يستخدمون لساناً مشتركاً يسمح لهم بالتفاهم بين بعضهم بعضا- فهم جميعاً لا يتكلمون ، بالضبط، بالطريقة عينها. نستخلص إذاً أن كل لسان يتغير لأنه يشتغل[٦]، مما يعني أن بإمكاننا أن نحدد- في إطار تجليات هذه الاشتغالية- الاتجاهات التي تشمله، وهذا ما تقترحه دراسات التزامنية الدينامية. وتدرج هذه الأخيرة ضمن اهتماماتها التغيرات اللسانيةَ الجارية في الفترة عينها التي تحدث فيها؛ أي أنها تسعى لأن توضح في اللسَان -كما يبدو في فترة زمنية محددة- العناصر غير الثابتة في بنيته؛ أي تلك التي يمكن أن تتعرض للتغيير.

تعريف اللغة الإنسانية وفق المنظور اللساني:

تدرس اللسانيات اللغةَ بصفتها بنيةً اجتماعيةً قائمةً على الرموز[٧]، وقابلة للتطور المستمر، شأنها شأن البنى الاجتماعية الأخرى التي تتشارك جميعها بكونها صنيعة المجتمع الإنساني. والواقع أن الاهتمام بطبيعة اللغة الإنسانية يعود إلى العام ١٩١٦ الذي شهد صدور كتاب «فصول في اللسانيات العامة» ل دي سوسير. ويُعْزَى إلى دي سوسير أنه أول من حدّد اللغة على أنها زنسق منظمَ من العلامات أو الرموز المغايرة أو المفارقةس. وشدد على أن «موضوع علم اللغة الوحيد والصحيح هو اللغة معتمدةً لذاتها ومن أجل ذاتها»[٨]؛ كما أكّد على اعتباطية الرمز اللغوي[٩]، (le s¡gne) وحدد مفهوم العلاقة بأنها عبارة عن اتحاد لصورة صوتية هي الدّال ، (le significant) وتصوّر ذهني هو المدلول .(le signifié) كما رأى أن اللغة تنتمي إلى مجموعة كبرى من الأنظمة العلاماتية التي تتألف منها الثقافة، أما العلم الذي يدرس حياة العلامات في إطار ثقافة المجتمع فهو علم السيميولوجيا (السيميائية). (sémiologie) وتعدّ تفرقة سوسير بين اللغة والكلام (Langue & parole) من أهم الأفكار التي أدت دوراً مهما في التطور اللساني، بناءً على فهمه للغة نظاماً اجتماعيّاً مستقلاً في حين أن الكلام يعني التحقيق العيني والفردي للغة. الثنائية الثانية هي تفرقته الهامة بين التزامن (synchronie) والتعاقب .(diachronie) وجهة النظر الأولى هي وجهة نظر وصفية (descriptive) تقتصر على النظر إلى حالات اللغة، في حين أن وجهة النظر الثانية هي وجهة نظر تاريخية (historique)

تحرص على وصف اللغة وتطورها[١٠].

وتبسيطاً للقارئ العربي لهذه المفاهيم نشير إلى أن ثمة فرقاً دقيقاً بين التعاقبية، أو دراسة الظاهرة اللسانية عبر الزمن، والتزامنية، أو دراسة الوقائع اللسانية في فترة زمنية محددة. وهذا التفرع الثنائي يفصل، بشكل جلي، مماثلة الظواهر الجارية وتحقيقاتها في اللسان الحالي، والتي هي نتيجة التطورات اللسانية الماضية.

دينامية اللغة:

وتبرز اللسانيات الوظيفية لسانيات العرف والواقع ضمن منظومة التيارات اللسانية الحديثة التي تبلورت مبادئها خلال القرن المنصرم . فقد عرضت من خلال زمبادئ اللسانيات العامةس – الذي وضعه مارتينيه في العام ١٩٦٠م – بواقعية متناهية لجملة وقائع اللغة الإنسانية، وبسطت مبادئها ومناهجها بعيداً عن أيّة شكلية أو نظرية أوّلية. وقد شدّدت على وظيفة الوحدات اللغوية بمقدار ما شدّدت كذلك على البنى التي تؤلفها. ومن النقاط الجديدة التي لفتت إليها الإلحاح على النظرة الدينامية للوقائع. ذلك أننا لدى تفحّصنا مؤسسة كاللسان، إنْ لجهة وظيفتها أم لجهة حركيتها، فلا يمكننا أن نغفلَ سعيها المتواصل كي تسدّ احتياجات مستخدميها. وإذا تغيّرت هذه الاحتياجات بمرور الزمن؛ فلن تألو هذه المؤسسة جهداً كي تتلاءمَ بهدف الاستمرار في توفيرها. وبما أن حاجات المتّحد الاجتماعي اللغوي تتجدّد في الواقع على الدوام؛ وبالرغم من أن إيقاع هذا التجدّد يمكن أن يتبدّل حسب العصور، فإن رؤيتنا للوقائع لن تكونَ صحيحةً إذا لم نأخذ هذا الأمر بعين الاعتبار.

تطور مفهوم اللغة:

وفيما لو رغبنا في تقصي مسار اللسانيات ورؤيتها العلمية والمطردة لمفهوم اللغة، واعتمادها الطريقة العلمية لمقاربة تطور الألسن، لوجدنا أن ما لفت انتباه اللسانيين بادئ ذي بدء هو التغير الذي أصاب الألسن في أزمنة سابقة؛ كما يذكر جورج مونان في كتابه تاريخ اللسانيات منذ المصادر إلى القرن لعشرين[١١]. وبعد أن يذكّر بأن المرحلة المسيحية، وصولاً إلى القرن التاسع عشر تميزت باهتمامات لسانية تمحورت حول مقولة لاهوتية ضاغطة مفادها أن العبرية هي أُمُّ الألسن، يلاحظ أن المسألة

الوحيدة المتعلقة باللغة- والتي جعلها الجميع نصب أعينهم، كانت التاريخ. فالقرن التاسع عشر بأكمله؛ بما في ذلك مرحلة ميّيه Meillet ، قد اتصف بهيمنة وجهة نظر تاريخية متحيزة تمثلت في كون المسألة العلمية الرفيعة التي تعلقت بالألسن، كانت بالأحرى تتصل بتاريخها وبتطورها وبنسبها.

وبعد أن سيطرت الاهتمامات والفوائد المتصلة بتطور الألسن وتغيّرها وتحولها على مسار اللسانيات، مرت هذه الأخيرة في القرن العشرين في مرحلة الأبحاث الموجهة تحديداً نحو وصف الألسن. فبعد الدراسات التعاقبية، التي تمحورت حول مقارنة الألسن وترسيسها، جاءت الدراسات التزامنية ذات المنحى الوصفي المحض في النصف الأول من القرن العشرين.وفي هذا الإطار المنهجي تندرج معظم الدراسات العلمية التي تناولت بالدرس محكياتنا العربية المعاصرة وفق المنظور اللساني الحديث الذي يعالج تنوع الاستخدامات اللغوية وكيفيات اشتغالية الألسن وديناميتها في البيئة الثقافية العربية.

ومن هذا المنطلق اللساني الحديث تندرج هذه المقالة التي نتوخى منها عرضاً للإشكالية العامة لموضوع اللغة وارتباطاتها بقيم المجتمع وثقافته، ودورها في ترسيخ معالم الانتماء إلى هوية جامعة وموحِّدة. وسنعالج عبرها العلاقات البنيوية والعضوية والتأثيرات المتبادلة بين أقانيم ثلاثة هي: اللغة والانتماء والثقافة.

اللسان وعوالم الثقافة والإعلام:

مسألة العلاقة الوطيدة والعضوية بين اللسان العربي، بمختلف مستوياته، وعوالم الثقافة والإعلام تستقطب اهتمام اللساني لأكثر من سبب. فهي في تقاطعاتها وتجاذباتها تلتبسُ أحياناً كثيرة على المراقب؛ إذ هو لا يعقل ما إذا كانت مستويات اللغة أو ضروبها متاحةً، في مختلف وظائفها، كي تستخدم كناقلٍ متفاعلٍ مع مجالات الثقافة والمعرفة وأغراض الإعلام، أم أن ثقافة الإعلام العربي عموماً، المهيمنة اليوم بفعل القدرات الاستقطابية الفائقة للفضائيات العربية، أمست وسيلة ومنبراً لترويج وتعميم قيم وافدة وخصوصيات لغوية وأنماط عيش وسلوكات اجتماعية مستجدة. وبغية معالجة هذه المسألة، يحسنُ بنا التوقف ملياً عند هذا الدفق الإعلامي/الإعلاني ذي الطابع الاستهلاكي والترويجي والترفيهي المتغرب إلى حد كبير عن أعراف مجتمعاتنا العربية وتقاليدها، والمتجلبب بأغلبه بأردية

اللغات الأجنبية الحية. فهو وإن كان يشكل نافذة معرفية وترفيهية للمشاهد العربي- فإنه قد لا يسهم بالضرورة في ترسيخ الوعي لدى ناشئتنا بأولوية لغتهم الأم وبدورها التأسيسي والفاعل في بلورة شخصيتهم وصقل وتطوير مناحي ثقافتهم وتعميق مفاهيم الانتماء الواحد لديهم.

إن توافق هذه الثقافة الإعلامية «الشعبوانية»، المتنامية والمتفلتة من أية ضوابط، اللهم إلا التسويقية منها، أو تناقضها مع مصالح أفراد بيئاتها الأصلية ليس مؤشراً على صحة التحاقنا بركاب العولمة. إنه بالأحرى سببٌ ونتيجة لتخلخل نظامنا القيمي ولِوَهَنِ انتمائاتنا المجتمعية وتطلعنا صوب الآخر الذي ننظر إليه بوصفه المتقدم علينا بلغَته وثقافته.

وبهدف معالجة المسألة اللغوية وتداعياتها في مجالي الثقافة والانتماء سنقارب فيما يلي مسألة العلاقة القائمة بين التطور اللغوي والحِراك الاجتماعي، وتحديداً عند المجموعات الشبابية. ونعني بذلك التعديلات التيِ تطرأ على منطوق الأجيال الشابة والتي تنشأ بتأثير إقبالهم المطرد على الانتماء والتماهي بالعوالم العصرية المستقطبة لجملة اهتماماتهم وارتقاباتهم. فنتائجها أساسية في لحظ التبدلات التي تصيب بنى اللغة فتعدّل في طرائق نطقها وتلطف مفرداتها وتحدّثها، وترفدها بالعديد من المقترضات الأجنبية الشبابية المنحى والتي من شأنها أن تيسر اتصالهم بالمستجدات الغربية الوافدة وتشبعَ نزوعَهم لتفاضلية ثقافية لغوية منشودة تأتي في الأعمّ الأغلب على حساب لسانهم الأم.

يتأثر شبابنا بمفاعيل الألسن الأجنبية ويخضعون من ثمّ لتأثيراتها وتجاذباتها في فضاءاتهم اللغوية الاجتماعية، وهم في المحصِّلة طليعيُّو المروجين لهذه الألسن. وللوسائل الإعلامية دور في هذا المجال فهي تعدُّ الرحَمَ الأساسي الحاضن لهذه الألسن الأجنبية لجهة ترويجها وتزيينها في عقول وأسماع وعيون المشاهدين، وربطها بكل جديد ومستحدث في عوالم الفن والثقافة والرياضة والمعلوماتية والوسائطية. إتقان هذه الألسن يشكل إحدى وسائل التعلّم والارتقاء الاجتماعي والاتصال التي توفرها الشرائحُ الاجتماعية النخبوية والمتوسطة لأبنائها كيِ يصيبوا قسطَهم من العلوم الحديثة والمتقدمة، ويتأهلوا مستقبلاً لمراكزَ ومناصبَ ووظائفَ «محترمة». والتجاذبات الحادثة والمتداخلة بين هذه العوامل مجتمعةً تطرُح إشكاليات وتساؤلات عديدة.

ثمّة من يعتقد أن الناشئةَ ووسائل الإعلام يُسَخَّرون لترويج هذه الألسن بوصفها لسانَ العصر وصوتَ الحداثة، وثمّة من يعتبر أن لساننا العربي لا يجاري التطور في المجالات الحيوية المستقطبة للشباب (الفن والموسيقى والسينما والمسرح والرياضة والسيارات والأزياء والمعلوماتية..). لذا، يُعْرِضُ الشباب عن استعماله. نتساءل هنا ترى هل ثمَّة أيديولوجية معمّمة –أو مبطّنة– تروّجُ بأن العربيةَ ليست حيوية؛ بل هي لُغَةُ كهول لا لغةُ شباب، وهي من ثمَّ غيرُ مؤهلة لمجاراة الألف الثالثة؟ وهل تعاظم استخدام ًالألسن الأجنبية دليلٌ على أنها ألسًن طاغية وعظمى ومؤثّرة، ألسن الغالبين (الإنكليزية أولاً تليها الفرنسية وسائر الألسن)؟. وهل علاقةُ الناشئة بالألسن الأجنبية هي علاقةُ تبعيةٍ، أم أنها علاقة تواصل إيجابي؟.

العوالم الشبابية

من نافلة القول أن نشير إلى جملة التجاذبات التي تتعرض لها ناشئتنا، بفعل التأثيرات المَتعاظمة التي تعود إلى العوالم المستجدّة والمستقطبة لاهتماماتها. فالملاحظةُ الأولى التي تتبادر إلى أذهاننا هي في هذا البونِ الشاسع الذي يقوم بين المرجعيات اللغوية والقيمية التي تتخذها ناشئتنا اليومَ وتَشبّ في أجوائها، وتلك التي تَرَبَّيْنَاَ عليها ونَهَلْنَاَ منها وداخلت سلوكياتنا. وسنكتفي بتعداد بعض هذه العوالم، ونتوقف عند اثين منها هما: التليفزيون والبيئات الجامعية. وسنعرض من ثَمّ للتداعيات اللغوية الحادثة بفعل هذا الاستقطاب الأحادي الجانب وتأثيره على لساننا الأم. هذه العوالم هِي :

الملبوسات ومتمماتها، المأكل والمشرب، الألعاب ووسائل التسلية والمجلات، الأدوات وأجهزة التقنية والمعلوماتية الحديثة ، Logos and Mélodies (الهاتف الخلوي أو النقال أو المحمول)، الرياضة وعالم المركبات.

السينما والتليفزيون:

ونتوقف عند محطات التلفزة التي باتت وظيفتها تتمثل برفد المشاهدين بسيل التعابير والمصطلحات والتعليقات والأغاني والإعلانات والترويجات الأجنبية التي تمطرنا بها يوميّاً، إنْ في محطاتها الأرضية أو في تلك الفضائية. هذا السيلُ اللغوي

المنهمر ينزل برداً وسلاماً على ألسنة أبنائنا. فتراهم- أو بالأحرى تسمعهم- يَرْطُنُون ويردِّدون ما تتلقفه آذانهم يومياً، ويدخلُ من ثمَّ في حصيلتهم اللغوية الانفتاحيةِ الطابعِ التي يباهون بها أترابهم.

البيئات الجامعية:

هي البيئات الشديدة التنوع والخصوبة التي تزود ناشئتنا بهذه الألسن وتتيح لهم فرص ممارستها. ونشير هنا إلى أن الجامعات هي بحدّ ذاتها الحاضن الأهم والمنبر التعليمي الأساسي للألسن الأجنبية. فهي تدرّسها كألسن حية، وتعتمدها لتدريس أغلب موادها النظرية والتطبيقية أو الإنسانية... إلى جانب ذلك فهي لغة الإدارة والتسجيلِ والامتحانات والأبحاث وسائر أشكال التعامل الإداري والطلابي والاحتفالي.... إنَّ ولوج عالم الجامعات يعني خوضَ غمار هذه اللغات واكتسابها وممارستها دراسة وكتابة وقراءة وتحادثاً.

التأثيرات المباشرة لهذه العوالم على لغة الشباب والتغيرات الحادثة في ثقافتهم:

هذه العوالم يدور شبابنا في أفلاكها، وتستحوذ على اهتماماتهم، ويعبّون من زثقافاتهاس وسلغاتهاس، ويعتمدونها بمثابة أقنية لتواصلهم مع العصر؛ كي يظلوا محيطين أو ملمين أو على اتصال بكل جديد. ولا بأسَ من القول بأن ثقافتنا -عموماً واللغة اليومية تحديداً- لا يمكن أن تكونا بمنأى عن تأثيرات هذه العوالم التي تطاول تداعياتها النخب والعوام والبالغين والناشئة على حدٍ سواء. إذ ثمّة تداخلٌ -نوعي وكمي- لسيل المفردات والمصطلحات والتعابير الأجنبية العائدة لهذه العوالم مع لغة التخاطب اليومي. وهذه التجليات اللغوية تعبر في الحقيقة عن جانب من جوانب الثقافة الغربية . التداخل يحدث إذاً على مستوى لغوي ظاهر وعلى مستوى ثقافي عميق.

يتضح مما سبق أن التغيرات المتسارعة التي تميّزُ حالياً ثقافة الشباب تؤثر دون أدنى ريب في أنماط عيشهم وتنعكس في سلوكياتهم اليومية، وفي وعيهم لذواتهم وللآخرين. ودور الإعلام أساسي في هذا المجال. فالحديث عن وسائل الإعلام بوصفها عاملاً منتجاً ومستقطباً ومؤثِّراً في لغة الناشئة، لا يتخذُ منحىً أحادياً. بل هو يُبحثُ طرداً وعكساً. فالوَسائل الإعلامية (وبصورة محدَّدة العاملين فيها من صحافيين ومذيعين ومنتجين، ومخرجين وممثلين...،) لا يغذّون ناشئتنا بالغريب

والجديد والجريء من الكلام؛ بل هم يصيخون السمعَ للشباب، ويتلقون منهم المستجدات التعبيرية الأحدث التي تنطلق مبدئيّاً من البيئات الشبابية (ثانويات، جامعات، أندية، أحياء..) ويولّفونها ويعاودون تعميمها وبثّها من خلال برامج الألعاب والمنوعات والتسالي والسينما والمسابقات والرياضة، إلخ ...

خلاصة القول:

انطلاقاً من وعينا لأهمية اللغة ثانياً من ثوابت الهوية القومية والوطنية -علينا ألاّ نتوقف لدى معالجتنا لهذه المسألة اللغوية الاجتماعية، في ضوء الأفاهيم اللسانية، عند الأمور العلمية أو المحض تقنية. فالمسألة المطروحة جوهرية وتراثية ومصيرية؛ ولا يمكن التهاون أو التراخي في معالجتها تحت ذرائع التسهيل والتخفيف والعصرنة. فالمسألة برأينا أعمق من ذلك. فأُلفة العين العربية وتآلف الأنامل العربية مع الحروف العربية، وتمرّس أبناء العربية برؤية هذه الأحرف وكتابتها والقراءة باستمرار بواسطتها- يعطيان للغتهم الأم مكانةً أساسيةً وأولويةً منشودةً في سلّمهم اللغوي والقيمي وفي شعورهم العميق بانتمائهم إلى ثقافة واحدة.

فناشئتنا بذائقتهم اللغوية الاستهلاكية ووعيهم التقني المتقدم وإحاطتهم بمستجدات العالم الرقمي وثقافتهم الشمولية المنحى يشكلون الشريحة الطليعية الأقدر على تذوّق وانتقاء التعبير السهل والمفيد وعلى تثبيته أو إسقاط نقيضه وإهماله في نطاق عوالمهم التعبيرية وبيئاتهم الثقافية الأشد استقطاباً وتأثيراً وتنوّعاً.

يتبيّن مما سبق أن الاختراق الثقافي الذي يجري باسم الحداثة ومواكبة العصر يمر عبر الأقنية اللغوية. وهو يعكس قابلية بعضنا لاستيعاب وسهضمز كافة الأنماط المستوردة التي تعود لمختلف مجالات العيش مثل الأكل وسالموضةس والرياضة والتسلية والفنون والتعليم والوسائطية. وهي تؤخذ عموماً بمعانيها وتسمياتها وبلغاتها الأصلية. والإعلام مرتكز أساسي في هذا المجال لجهة الترويج والإلحاح والتبرير ودغدغة المشاعر.

هذه الظاهرة لا ننظر إليها من جانب سلبي محض. فأبناؤنا الذين يجري الحديث والتعبير عنهم في هذا البحث لا يزالون يتكلمون العربية، ويعتبرونها لغتهم الأم بلا منازع؛ ويصرّون على التحادث والتعبير بواسطتها. لكنهم بالأحرى (أبناء الحياة) أو (الأجيال الجديدة التي ولدت في الفضاء الرقمي). وهم برغم وعيهم ارتباط

الإنكليزية أو الفرنسية بمجالات التعليم والعمل والسفر وما إليها... فهم يحاولون أن يوازنوا ما بين هذين العالمين/الحدين اللغويين المتقابلين والمنتميين إلى ثقافتين متمايزتين. وهم في سعيهم للإقبال على تبنّي نماذج الغرب ثقافة عصرية وألسناً حية وعملية، لا يقطعون معها الأواصر كلياً مع ثقافتهم العربية ولسانهم الأم. ونماذج الشباب الذي يتقن ألسناً أجنبية تحدثاً وقراءة وكتابة، ويجيد في آن معاً لسانه العربي، وافرة، وتظهر الجانب الآخر لهذه المسألة المطروحة.

ونخلص إلى القول بأن ثمّة إشكاليةً حقيقية ينبغي أن نعترف بوجودها، وأن تدخل في وعي الجمهور ناشئةً وآباءً ومربين وأساتذة ولغويين... ناشئتنا ينزعون بشكل مطّرد إلى أن يشاكلوا الغرب بثقافته، ويتشبهوا به في السلوك والمظاهر والممارسات، ويعبروا عن أنفسهم ويكتبوا بالإنكليزية، وبحدود أقل بالفرنسية أو بلغة حي أخرى (الألمانية، الإيطالية، الإسبانية...) ولا يكتبوا العربية إلا بصعوبة. والملاحظ هنا أن الإنكليزية تَعْبُرُ من العام إلى الخاص في سيرورة حياتهم. فهي ليست لغة الدراسة والاطلاع والثقافة العالمية والترقي الاجتماعي فحسب؛ بل هي اللغة المنشودة التي يمتطونها لكتابة رسائلهم ويومياتهم والتعبير عن مشاعرهم الخاصة. أي أنها أمست لدى بعضهم الأداة اللغوية الأقرب إليهم والأصدق في التعبير عن حيواتهم.

إن تفوق الثقافة العربية قد شَكَّلَ الوعاء الحاضن للعربية وأَسْهَمَ في انتشارها وارتقائها. وكانت لغة الضاد قادرة على التعبير عن العواطف والمشاعر والأفكار والحقائق العلمية، بفضل غنى مفرداتها وتراكيبها، ناهيك بتعاظم النفوذ السياسي الحضاري لأبنائها.

وما نعيشه اليوم هو أشبه ما يكون بانقلاب في المشهد اللغوي لصالح الألسن الأجنبية. والتغريب الثقافي الذي نعايشه على مختلف الصعد يقومُ بحكم الصلات اليومية لشرقنا العربي بحضارة الغرب الغالبة والطاغية وفق المفاهيم الثقافية والاستهلاكية والسياسية. وكما رأينا فهو يَلْبَسُ لَبُوساً متعدداً إنْ في المجال التعبيري أو لجهة اتخاذ الأزياء والأسماء والسلوكيات الغربية. وهذا كله من شأنه التأثير لدى بعضهم في الحياة اليومية المحضة، لا بل يؤثر أيضاً في نظم القيم والمعايير والأعراف التي تميز اجتماعنا الثقافي وتشكل أحد مكونات وعينا لذاتنا وللآخر وللعالم من حولنا.

فاللغةُ في نهاية المطاف تشكّلُ صورةَ المجتمع عن نفسه، وتعكسُ أولياته وكيفيات

تعبيره عن ذاته وطرائق فهمه لعلاقته بأفراده وبالآخرين وبالعالم. بيدَ أن اللغة لا يتصلُ معناها الشمولي بالمجتمع وبصورته عن نفسه فحسب، بل يتصلُ أيضاً بالتطور الثقافي الاجتماعي ووعي هذا المجتمع بذاته ومهماته وأولوياته وتَوْقه إلى الاتصال بالحضارات الإنسانية الأخرى والتفاعل معها دون التخلي عن الخصوصيات الثقافية لأبنائه.

إن توصيف الواقع اللغوي الثقافي بصدقيته، بإيجابياته وسلبياته- هو مسؤولية اللسانيِّ الذي يرصد المعطيات ويحلل ويستنتج. والصورة التي سَعَيناْ لتظهير جزئياتها ليست سوداوية في المطلق. ولكن مكامن الخلل تبدو في وعينا المجتزأ للمسألتين اللغوية والثقافية وفي الأهمية المعطاة لهما في مؤسسات العائلة والمدرسة والجامعة والعمل... لسنا بمنأى عن مفاعيل ثورة المعلوماتية وتداعياتها على غير صعيد. ولكننا أبناء ثقافة تضرب جذورها في التاريخ، وتمتلك مقوِّمات البقاء والتطور؛ لذا فإننا لسنا في معرض البكاء على الأطلال؛ بل بالأحرى نعاين ما شهدناه ونحاول إشراك القوى الفاعلة والحية في المجتمع للوصول إلى حلول معقولة ومقبولة تحفظ لساننا العربي، ومن ثم هويتنا القومية. وخلاصة القول: إن بمقدور العربية -والإعلامية خاصة- أن ترقّي مفرداتها وتحدّثَ تعابيرها وأساليبها كي تبقى على اتصال بجمهورها الشاب الذي لا يرضَى أن يغادرَها ولكن عينَه الأخرى هي على الألسن الأجنبية التي تحقق ذاته وتبلور إمكانياته، وتصله بالغرب ومفاهيمه وآفاقه وعولمته.

الحواشي

(١) سراج (نادر): (لقاء مع عالم اللسانية أندريه مارتينيه)، مجلة الفكر العربي، بيروت، عدد ٤٦، حزيران ٨٧، ص. ٣٨٤.

(٢) ابن جنّي: الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت، ط (٢)، ج (١)، باب القول على اللغة وما هي، ص ٣٣.

(٣) لسان العرب، دار صادر، بيروت، ج (١٣)، ص.ص. ٣٨٥-٣٨٦.

(٤) MARTINET (André), Eléments de linguistique générale, Armand Colin, Paris, 1970, p.9.

(5) Ibid p.10.

(6) Saussure, (F. de), Cours de linguistique générale, Payot, Paris 1978, p.33.

(7) Saussure, Cours , Op. Cit p. 317.

(8) Saussure, Cours, Op. Cit p. 100

(٩) المعلومات المثبتة عن دي سوسير مأخوذة بتصرف من معجم اللسانيات الحديثة، مكتبة لبنان- ناشرون، ١٩٩٧، ص. ١٢١-.١٢٢

(١٠) الفكرة المثبتة هنا وردت في بحث أعدته هنرييت فالتير ونشر في كتاب (حوار اللغات). أنظر SRAGE (Nader), Dialogue des langues, Paris, LHarmattan, 2003, p. 54.

(١١) أنطوان مييّه، لساني فرنسي (١٨٦٦-١٩٣٦)، أخصائي في الألسن السلافية. انصرف إلى دراسة لسانية اجتماعية للألسن الهندو أوروبية وأعد حولها منظومة قواعد مقارنة.



الصراع على الإسلام
من الاستشراق إلى الأنثروبولوجيا

رضوان السيد◆

١

يقول ريتشارد أنطون Richard Antoun: إنّ تطوّر أنثروبولوجيا الشرق الأوسط مرَّ بأربع مراحل[١] : مرحلة سيطرة المستشرقين ، ومرحلة سيطرة الرحالة والإداريين السياسيين في العصر الاستعماري ، أي الأنثروبولوجيين الهُواة، ومرحلة سيطرة علماء الأنثروبولوجيا المحترفين ، وأخيراً مرحلة سيطرة الأنثروبولوجيين المحليين .

ويعنينا هنا بالتحديد أن الاستشراق كان المصدر الأول للبدايات التأملية الأنثروبولوجية في الشرق الأوسط . في تلك المرحلة كان المستشرقون (حتى منتصف القرن التاسع عشر تقريباً) علماء للعهدين القديم والجديد ، أو مبشِّرين ، وفي أفضل الحالات علماء بالدراسات السامية أو هواة رومانطيقيين[٢]. ومن أجل ذلك يربط زإدوارد سعيد ز بين الاستشراق والأنثروبولوجيا ليس في النشأة ؛ بل في المادة التي اعتمداها ، ثم في أنهما علمان استعماريان أو نشآ في مرحلة الاستعمار ولخدمته . لكنْ لا يصحُّ الخَلْطُ في هذه الحقبة ، أي مطلع القرن التاسع عشر ؛ بين مادة العلم ومنهجه أو موضوعه. فالأنثروبولوجيا في القرن التاسع عشر علمٌ وضعيٌّ متطور ، كان قد بدأ بملاحظاتٍ وجمع معلومات في أميركا الشمالية والجنوبية ، في

◆ أستاذ الدراسات الإسلامية بالجامعة اللبنانية ، بيروت ، ومستشار التحرير بمجلة التسامح.

القرنين السابع عشر والثامن عشر، ثم عمل على التعميم والتصنيف في الوقت نفسه، فهو فعلاً وليد حقب الاستعمار وإن حاول الاستقلال عنه في السبعين سنةً الماضية[٣]. أما الاستشراق فقد ارتبط في البداية البعيدة بمحاولة الكنائس البروتستانتية ثم الكاثوليكية أن تعرف أكثر عن موطن المسيح، وأن تعرف أكثر عن المسلمين[٤]. وقد خضع التخصص منذ البداية لإرغامات في مفاهيمه للحقيقة، ثم في علاقته بتطور العلوم التاريخية والاجتماعية ، وأخيراً في علاقته بالاستعمار والسلطات الاستعمارية. مفاهيم الحقيقة فيه خضعت لإرغامات لأنّ صورة فلسطين والشرق كان ينبغي أن تُطابقَ الواردَ في العهدين القديم والجديد. ولهذا فطَوَالَ القرن التاسع عشر، وحتى الربع الأول من القرن العشرين ظلّت دراساتٌ كثيرةٌ تتراوحُ بين اعتبار الإسلام مسيحيةً محرَّفةً أو يهوديةً منحرفةً؛ فتُريح نفسها بذلك من الاعتراف بالتغيير في المنطقة بعد عصور الإنجيل[٥]. لكنْ في الوقت الذي كان فيه الاستشراق يتعمَّقُ بين دراسة اللغات السامية القديمة، واستكشاف المعالم والآثار، وكتابة التاريخ كان العهدان القديم والجديد يتحطمان تحت وطأة الدراسات النقدية: التاريخية والأثرية والألسنية، فتنفصل الدراسات اللاهوتية، والأخرى النقدية عن الاستشراق، ويصير الاستشراقُ تدريجياً اختصاصاً في فيلولوجيات وتاريخ الإسلام والشرق الإسلامي وشعوبه وثقافاته. ومع هذا الانفصال حاول الاستشراق أن يكون أحد العلوم التاريخية ، فاقترب مرةً أُخرى من الأنثروبولوجيا مع فارقٍ أساسيٍّ في المنهج. فالمنهجُ الأنثروبولوجيُّ منهجٌ تأصيلي يفسِّرُ المشتركات بين البشرِ بالعودة إلى الأصل المفترَض رمزاً أو حقيقةً أو تاريخاً أو فسيولوجيا- بينما التاريخانيةُ التي تعتَمد الفيلولوجيا النصية، والتطورات التاريخية ، هي التي تسودُ في الاستشراق . على أنّ الأمر الأكثر تعقيداً يتصل بعلاقة الاستشراق بالسلطة أو بالأحرى السلطات الاستعمارية. ففي حين كانت إشكالية الأنثروبولوجيا مزدوجةً أو مركَّبةً من ازدواجين كان هناك ازدواجٌ من نوعٍ آخر في الاستشراق. في الأنثروبولوجيا كان هناك ازدواجا البدائيِّ في مواجهة المتحضِّر، والمستعمَر في مواجهة المستعمِر. بينما كان الأبرز في الاستشراق بحسب سعيد وطلال أَسد ومدرسة نقد الاَستعمار النقيض الثاني: مستعمِر/مستعمَر. فحتى بعد الاستقلال، كان الاستشراقُ يُمارَسُ في دوائر الجامعات التي أنتجت الأطروحات الأساسية عن المجتمعات غير الأوروبية، وغير الحديثة بالمقاييس نفسها. وإدوارد سعيد، وميمي وفرانز فانون وكلاستر وغوشيه

(وغيرهما من محرِّري مجلة Libre) يرون أنّ هذه الثنائية مهمة وأساسية في فهم أُطروحات الاستشراق الأساسية. وفي الواقع فقد كانت هناك محنة منهجية – إذا صحَّ التعبير– ؛ ذلك أنّ الإصرار على تاريخانية الاستشراق أو اعتباره جزءاً من تخصص الشرق القديم والوسيط ، أو جزءاً من تاريخ العالم –أوشك أن يُلحقه لدى الماركسيين الدوغمائيين أو الرسميين بالمراحل الأربع المعروفة ؛ فلا يبقى ما يمكن فعله. ومن جهة ثانية ؛ فإنّ الإصرار على خصوصية الإسلام تاريخاً وثقافةً ، يُدِيننا مرةً أُخرى من اعتبار المسلمين كائنات أنثروبولوجية ما خضعت للتطور التاريخي . وقد استمرَّ هذا التجاذُب والجدال ؛ أو بعبارة أخرى التساؤل عن الاستشراق ، وهل هو علمٌ أم لا ، إلى أن ظهرت مدرسة الحولياتً ، ومدرسة التاريخ العالمي ، فصار ممكناً دراسةُ هذه المنطقة من العالم بطريقةٍ سياقيةٍ لا تُنافي ذاتيتُها عالميتَها . ولعلّ خير دليلٍ على ذلك دراسات مارشال هودجسون وفرنان بروديل وجانيت أبو لُغد . الأولىً بعنوان : زمغامرة الإسلام : الوعي والتاريخ في حضارة عالمية ز ، والثانية بعنوان : زالبحر المتوسط في عهد فيليب الثاني ز . والثالثة بعنوانً : زما قبل الهيمنة الأوروبية ز وقد قام الباحثون هؤلاء بدراسة الحضارة الإسلامية ، والتاريخ الحضاري في سياق التاريخ العالمي المُزامن ، أي في القرون ما بين الثالث عشر والثامن عشر للميلاد(٦) .



أوضح أنور عبد الملك في دراسته الرائدة : الاستشراق في أزمة (١٩٦٣)(٧) أنّ المشكلة في التخصص الاستشراقي مزدوجة . هناك أولاً النقد الاستعماري ، الذي يعتبر الاستشراق بطرائقه الفيلولوجية والتاريخانية من مواريث عصر الاستعمار . وهناك ثانياً النقد العلمي الذي يعتبر أن الاستشراقَ لم يفد من الثورة الحاصلة في العلوم الاجتماعية والتاريخية . وجاءت دراسةُ إدوارد سعيد عام ١٩٧٨(٨) ساحقةً لجهة أنها أثبتت (أو أقنعت بذلك) أن الاستشراق تخصُّصٌ استعماريٌ ، أي أنه نشأ في حضن الاستعمار ، ونقل أُطروحاته ، أو أنه حشر الإسلام والشرق في صورةٍ أشبعت وتُشبع طموحات الغرب ومطامعه في استعمار ، واستمرار امتلاك الإسلامَ ومن طريقه العالم الإسلامي .

إنّ الذي لم يتنبّهْ له إدوارد سعيد وأنور عبد الملك والعرْوي وبراين تيرنر وآخرون – أنه في الوقت الذي كانوا يسعون فيه لتحطيم الاستشراق ، بحجة إمبرياليته أو قصوره أو الأمرين معاً ، كان ذاك التخصُّص أو المجال يتعرض لتفريغ واختراق تدريجيين ، أفضى لتحوُّله إلى أحد أربعة أمور : نزوع ألسُني يبدأ بمسائل نقد النص، ويصير إلى شكل من أشكال التفكيك – أو بقاء على ما كان عليه مع تسميته نفسه دراسات إسلامية أو شرق أوسطية – أو دخوله ضمن دراسات التاريخ العالمي – أو تحوله إلى أنثروبولوجيا . ولأنّ التوجُّهَ الرابع أو الأخير ، المتدامج مع التوجه الألسُني الأول ، هو الأكثر ظهوراً في العقدين الأخيرين ؛ فسأقوم بتتبّع بعض وقائعه وصولاً للعام ٢٠٠٢م .

عندما بدأ إدوارد سعيد يجمعُ المادَّة لدراسته عن الاستشراق ، كان إرنست غلنر Ernest Gellner يُصدرُ دراسته عن الأصولية الجزائرية . وإذا عرفنا أن ذلك كان عام ١٩٧٢م، أدركنا كم كان الرجل سبَّاقاً في الاستشعار . وتوالت دراساتُهُ عن الإسلام بعد ذلك في السبعينات والثمانينات وحتى منتصف التسعينات (ت. عام ١٩٩٥م). وقد جمع أهمَّها في كتاب : المجتمع المسلم[٩] . ومع اتساع تأثيره ، كثر تلامذتُهُ أو متبنُّو فهمه للإسلام وتطوراته ؛ وبخاصة بعد تفاقم ظاهرة الحركات الإسلامية ، وصعود الإسلام السياسي ، بوصفه يقدّمُ نظريةً جاهزةً فيها شيءٌ من التبسُّط والتبسيط ، لتلك التطورات . وأثارت دراسات غلنر رؤىً مناقضة أو مخالفة لدى أنثروبولوجيين آخرين أهمُّهم كليفورد غيرتز ، Clifford Geertz وزملاؤه مَن أمثال جيلسنان ، Gilsena وأيكلمان – Eickelman في حين استمرت مدرسة ، مقْىج واستمر طلال أسد ، وجيرار لكلرك ، وفرد هاليداي وسامي زبيدة[١٠]، في النظر إلى الأنثروبولوجيا في إطار النقد الاستعماري ، كما استمروا جميعاً يفسّرون الظواهر في ضوء هذه المقولة . وانفرد طلال أسد بنشر نقد جذري لأطروحة (أنثروبولوجيا الإسلام)[١١].

يرى غلنر أن الجوهر الأصليّ للإسلام أنه دينٌ نصيٌّ أُخروي ، يتميز بنزوع طهوريّ شديد . هذه الطهورية يخففُ من حدَّتها وحروفيتها التقليدُ الأكثريُّ للسُنة في صورة توازن بين الأعراف المدينية والسلطة والعلماء. لكنْ في الأزمات الاجتماعية أو السياسية ؛ وعندما تصل الأزمة إلى الثقافة ، يعود النصُّ للبروز ، ويظهرُ علماء منشقُّون أو متشدّدون يتسلَّحون بالنصّ من أجل استعادة الطهورية أو

البراءة الأُولى ؛ ولن تستعادَ البراءة الأصلية المفترضة طبعاً لكنْ في التقابل بين المدينة والقبيلة فازت المدينة ؛ وبقيت الشرعية لدى العلماء ، حراس النصّ ومسؤوليه ، والقائمين على حياة الجماعة الشعائرية والعُرفية ، في مواجهة السلطة المهزوزة لدولة القوة والضرورة. وقد تكونُ الأزمة الحالية تعبيراً عن تقبُّل للحداثة بهذه الصيغة المعقَّدة ؛ فلكي تتمكن من الثبات لا بد أن تتغيَّر قليلاً ! والمناضلون الاصوليون هم في هذا السياق- بحسب غلنر- أولئك الذين يعيدون قراءة النصّ لتجديد التقليد ، والدخول في العصر .

ويختلف غيرتز[١٢] مع غلنر في رؤيته العامة للإسلام . فبحسب غيرتز لا يمكنُ أن يحدث تغييرٌ ما في المجتمع أو الثقافة إذا ما أخذنا برؤية غلنر حول الدورات المكرورة على النصّ الواحد والمجتمع الواحد مع بقاء الجوهر ثابتاً ، كما يزعم غلنر . بل الأحرى القول: إنّ المجتمع الإسلامي مثل سائر المجتمعات موَّارٌ شديد الحركة والتغير . أما البنى والثوابت البادية فهي رموزٌ ، تبقى عناوينها وتتغير معانيها ، وتنقطعُ أو تتضاءلُ علاقاتُها بالواقع في الأزمات فيظهرُ التشدُّد بسبب توتُّر المقدَّس . فليس هناك مجتمعٌ عالميٌّ إسلامي ؛ بل هناك مجتمعات إسلامية وتقاليد إسلامية متعددة لا تجمعُها إلاّ رموز ومقدَّسات عليا ، تُظهر وحدةً أو شبه وحدة في الوعي ؛ لكنْ لا علاقةَ في الواقع بين ما يحدُثُ في المغرب ، وما يحدُثُ فيً إندونيسيا. وتحدث التطورات الاجتماعية والثقافية في المجتمعات الإسلامية مثلما تحدث في المجتمعات الأخرى التي لا تدينُ بالإسلام .

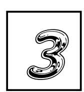
غلنر وغيرتز هما الشخصيتان اللتان سادتا ما عُرف بأنثروبولوجيا الإسلام في العقود الثلاثة ، الأخيرة . وفي حين مال شبانُ المستشرقين في الأكثر إلى رؤية غيرتز أو رؤية كلاستر ولكلرك وطلال أسد ، مضت قلّةٌ قوية باتجاه رؤية غلنر ، لأنها مباشرة، ويمكن استعمالُها بطريقة أسهل في حكمٍ سريع على الإسلام[١٣]. وهذا هو في الحقيقة السبب في اختراق الأنثروبولوجيا ليس للاستشراق وحسب ؛ بل لكل العلوم التاريخية ، والمنظومات التفسيرية والتأويلية . فالأنثروبولوجيا تملكُ دعوى النظرية الشاملة التي يمكنُ لها أن تفسّر كلَّ شيء في الظاهرة أو الدين أو الثقافة . والحقُّ أن غلنر يعرضُ استثناءات كثيرةً (الدولة العثمانية عنده استثناء ؛ إذ كانت السلطة السياسية فيها – بعكس نظَريته – أقوى من الثقافة أو المؤسسة الدينية) ، ويتحفّظ ، ويضيف، ويحذف؛ لكنْ ما يهمُّ الناقلين المتسرعين عنه أو عن غيرتز الرؤية الأساسية.

علىٍ أيّ حال ، في العام ١٩٧٧م ظهرت دراستان استشراقيتان افتتحتا مرحلةً جديدةً في مجال تجاوُز الاستشتراق الكلاسيكي. أُولى تلك الدراستين عنوانها: «دراسات قرآنية» لجون وانسبورو. John Wansbourough وثانية تينك الدراستين اسمها: «الهاجرية» تأليف باتريشيا كرون ومايكل كوك .Crone , Michael Cook. Patricia أما وانسبورو فيخضع النصّ القرآنيّ لمبادئ وآليات زنقد النصّ ز في العهدين القديم والجديد. فينتهي به الأمر في كتابه الثاني: بيئاتٌ منقسمة (١٩٧٩م) إلى أنه ما كان هناك في القرنين الهجريين الأولين قرآنٌ ولا نصٌّ إسلاميٌّ من أي نوع . وأما كرون وكوك فلا يصدّقان أي شيءٍ في المصادر الإسلامية عن القرنين الأولين من الهجرة النبوية . باعتبار أن تلك النصوص – بما فيها القرآن – مزوَّرة وضعها أهلُ السنة بعد أن صاروا إمبراطوريةً ، أي أنّ الإمبراطورية العربية (بالاشتراك مع طبقة العلماء) هي التي صنعت الدين الإسلاميَّ ونصوصَه . ولذلك يلجأ الباحثان إلى المصادر والمراجع اليهودية والمسيحية الموروثة عن القرنين السابع والثامن للميلاد ، أو التي يُزعَمُ أنها كذلك ، ومنها رؤىً نشورية ، للتعرف على أصول الدين الإسلامي ، والتاريخ الأول للإسلام . وقد صدرت لكرون عدةُ نصوصودراسات بعد ذلك مع زملاء آخرين ، أو بمفردها ، تنحو المنحى نفسه[١٤]. وهي تأخُذُ عن ماكسً فيبر Max Weber قوله بقوة الدولة وضعف المجتمع والثقافة في الإسلام – كما تأخذ عن غلنر القول بأُصولية الإسلام ونصوصيته ، أي الاستعصاء على التغيير : لكنْ لماذا يستعصي الإسلامُ على التغيير ، إذا كان قد اختُرع هو نفسه واخترعت نصوصُه في القرن الثاني الهجري ؟ تقول كرون : لأنه إذا نحَّى النصوص هذه أو غيَّرها فسينكشف أنه لم يكن ديناً متماسكاً ؛ بل كان شراذم نصّيةً يهوديةً ومسيحيةً ؛ ويهوديةً على الخصوص[١٥]!

عدَّلت كرون من آرائها في العقد الأخير . واستعادت النصوص العربية لديها سلطتها إلى حدٍّ ما واحترامها ولغير سبب أيضاً ، لكنّ تلامذتها وتلامذة كوك ووانسبورو كتبوا في العقدين الأخيرين مئات النصوص في نقد النص القرآني أو السنة النبوية أو السيرة النبوية ؛ بحيث صارت الدراساتُ الإسلامية في بعض الجامعات الأميركية والبريطانية هواجس وتخمينات وس اكتشافات ز في نطاق اللامفكَّر فيه من قبل . فوجود النبي محمد أقلُّ ثبوتاً من الناحية التاريخية من وجود المسيح . والسيرة النبوية تقليدٌ لسيرة موسى أو أنها حواشٍ على القرآن كُتبت

بعد ظهور القرآن في القرن الثاني . والسنة مكذوبةٌ كلُّها ، وما عاد منها لأوائل القرن الثاني مأخوذٌ عن اليهود والنصارى. والفقه الإسلامي في أصوله الأولى روماني ويهودي ومحلي ولا علاقة له بالقرآن أو بالسنة .

وما بقيت هذه الدعاوى دون ردود طبعاً من دارسين آخرين[١٦]. لكن الشديدي الإيجابية من بينهم وصلوا بالأمور إلىً أوائل القرن الهجري الثاني ، وقالوا: إنهم لا يعرفون شيئاً عما حدث من أيام دعوة النبي وحتى مطلع القرن الثاني الهجري : فما دامت النصوص الواردة باعتبارها من القرن الأول ليست مسجّلةً عندما قيلت على رقٍّ أو برديٍّ أو صخرٍ، فمعنى ذلك أنها ليست قديمة أو منحولة ومتأخّرة، أو أنه ينبغي التوقف دون إثباتٍ أو نفي.



أولُ مساوئ هذه النقدة الجذرية طوالَ العقدين الماضيين تضاؤل العروض الجدية والشاملة عن الحقبة الإسلامية المبكرة . فالمسائل المبحوثة من القرن الأول ، ومن عصر النبي والراشدين، في العقدين الأخيرين دقيقةٌ وتفصيلية، وتعتمد النقض والتفكيك ؛ ليس بسبب تطورات الدراسات النصية والتاريخية وحسب ؛ بل لسواد مقولة أنه لا شيء ثابت من تلك الحقبة ، ولا بد من إعادة النظر في كل شيء. وثاني مساؤى تلك المقولات والمقالات : تعليم الشبان من الدارسين الجدد الاستخفاف بالنصوص المهمّة والمبكّرة من مثل تاريخ الطبري أو طبقات ابن سعد أو صحيح البخاري ، بوصفها زائفةً ، أو لا يصحّ الأخذُ بها على علاّتها . بيد أن أسوأ من ذلك كلّه هو مصير الاستراتيجيين، والمختصين بالشرق الأوسَط المعاصر، ومعلّقي الصحف والمجلات السيارة، إلى استخدام مقولات التفكيكيين والتأصيليين بوصفها دراسات ومقولات علميةً. فقد أدّت أحداث السنوات الماضية الحافلة بالصراع على الحركاتً الإسلاميةً، وحركات الإسلام السياسي – منذ قيام الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩م، و مقتل الرئيس السادات عام ١٩٨١ م وحتى أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١م، وغزو أفغانستان، والحرب الكونية على الإرهاب (الإسلامي)، والحرب على العراق أخيراً– إلى صيرورة الإسلام موضوعاً شعبياً مثيراً، مع ما يتفرع عن ذلك من حديثٍ حول طبيعته العنيفة أو الجامدة والسياسات الضرورية إزاءه،

وطبائع ومصائر الجاليات الإسلامية الملتزمة بالدين، في الغربين الأميركي والأوروبي، ومنظر ومظهر الحكومات العربية والإسلامية في الغرب. في هذه الموضوعات كلِّها تؤخذُ آراءُ الخبراء، وما أدراك ما هؤلاء الخبراء ! فقد صدرت مقالة هنتنغتون عن زصدام الحضارات ز في الفورين أفيرز farigen ahairss شؤون خارجية، شتاء العام ١٩٩٣م، وعندما ذهبتُ بعدها في خريف العام ١٩٩٤م إلى جامعة هارفرد للتدريس، أرادني هنتنغتون أن أُشارك في ندوة معه حول الموضوع ، وعندما سُئل عن مصادر رأيه عن الإسلام ذَكَرَ غلنر وبرنارد لُويس .Bernard Lewis ولويس تاريخاني، أي أنه ما يزال من أتباع المدرسة القديمة في الاستشراق، لكنه – وبسبب الحاجات السوقية المتزايدة للتعرف على الإسلام – كتب خلال العقد المنقضي خمسة أو ستة عروض شبه شعبية ، توصلُ إلى النتائج نفسها التي أوصلت إليها آراء المتأثرين السطحيين بأنثروبولوجيا الإسلام . قال لويس مثلاً في كتابيه الأخيرين: كيف حدث الخلل؟ (٢٠٠١م) وأزمة الإسلام(٢٠٠٣م): إن العرب يعانون من عقدة معالمها الأساسية: رؤية فشلهم في الحاضر، ومجدهم في الماضي، وحسَد الغربَ لنجاحاته. وبذلك فالمرضُ مَرَضُهم، ولا ذنبَ للغرب فيه. وقد شهدنا في كلام المحافظين الجدد، ومحرري الصحف السيَّارة والمذيعين التلفزيونيين، بعد أحداث ١١ سبتمبر عودةً كثيفةً لكتب برنارد لويس عن الإسلام والتاريخ الإسلامي . لكن السائد الآن بين المحافظين والليبراليين على حد سواء كتابان هما: «الإسلام المسلَّح ينال من الولايات المتحدة»، لدانييل بايبس (2002) Daniel Pipes ، «وبرجٌ عاجيٌّ على رمال: فشل الدراسات الشرق أوسطية في الولايات المتحدة»، لمارتن كريم[١٧]. (2001) Martin Kramer ودانييل بايبس في كتابه عن أحداث ١١ سبتمبر وتفكير الإسلاميين الذين هاجموا أميركا، يصل إلى أن الإسلام كله أُصولي ومتطرف؛ لكنّ بعض تياراته أكثر تطرفاً من البعض الآخر. وكما لا ينبغي من وجهة نظره تجاهُل التطرف الإسلامي الخارجي في السعودية ومصر وباكستان- لا ينبغي تجاهُل التطرف المنتشر بين الجاليات الإسلامية في الولايات المتحدة وأوروبا. أما كتاب مارتن كريمر فهو هجومٌ صاعقٌ على كثير من المستشرقين الأميركيين وأساتذة دراسات الشرق الأوسط هناك؛ لأنهم فشلوا في تنبيه الولايات المتحدة إلى خطورة الراديكاليين المسلمين. ويرجع ذلك إلى أنهم – باستثناء برنارد لويس وكوك وكرون وبوول – واقعون تحت تأثير إدوارد سعيد، ونعوم تشومسكي.

وفي أوائل العام ٢٠٠٢م أنشأ بايبس وكريمر على الإنترنت برنامجاً سمَّوه: «مراقبة الكامبو» (Campus Watc)، المقصودُ من ورائه تتبّع ما يكتبُهُ أساتذة الدراسات الشرق أوسطية والعلوم السياسية مما لا يعجب اليمينيين أو أنصار إسرائيل. وبايبس هو الذي أثار الضجة حو مايكل سللز Michael Sells, صاحب كتاب (قراءات قرآنية) (٢٠٠٢م) الذي يستعرض فيه مختلف التأويلات لآيات السيف في القرآن، وآيات المسالمة والموادعة؛ إذ زعم بايبس أنّ في إبراز تعددية تفسيرات القتال والعنف في التراث الإسلامي احتقاراً للأميركيين الذين قُتلوا في ١١ سبتمبر باسم الجهاد!

سبق لنا أن أصدرنا أربعة أعداد بمجلة الاجتهاد في العام ٢٠٠١م بعنوان: من الاستشراق إلى الأنثروبولوجيا. وقدْ راقبتُ والزملاءَ الذين كتبوا في سائرها عمليات التحول تلك من الاستشراق إلى الأنثروبولوجيا عبر ثلاثة عقود ونيّف. وعُدْنا للموضوع في العددين التاليين اللذين صدرا عام ٢٠٠٢م بعد أحداث سبتمبر ٢٠٠١م. وقد بدا لي وقتَها أنّ استخدام المنهج الأنثروبولوجي لا يعني حكماً أو بالضرورة مزيداً من الانقلاب على الإسلام. فالإنثروبولوجيا تتطور وتتعدد وتتحرر من أكثر المقولات التأسيسية التي ظهرت في المرحلة الاستعمارية.

ثم إنّ المناهج الجديدة في قراءة النصّ، وفي فهم العلاقات بين المتقدم والمتأخّر من النصوص والمقولات- تركت آثاراً عميقةً في الدراسات التاريخية، وفي الصور التاريخية، وفي مفاهيم الحقيقة والواقع، ولن تبقى الدراسات الإسلامية بمنأى عنها، في شتّى الظروف، والمناهج. وأرى أن الطريقة الأنجع للتصدي لكتابة تاريخنا العقدي، والثقافي (بالفهم والاستيعاب والتجاوز) تتمثل في المشاركة الفاعلة والقوية في الدراسات المعاصرة والمناهج المعاصرة دونما خوف أو وَجَل. ويقتضينا ذلك المزيد من المعرفة بالعالم والعصر، ووقائع الحداثة وما بعدَ الحداثة في العلوم الاجتماعية والإنسانية. فالواقع أنّ الدراسات الإسلامية والعربية بالعرب ما كانت على ما يُرامُ في ظلّ التاريخانية الاستشراقية لنزعم الآن أنّ غروب الاستشراق، بالمعنى القديم، نكسةٌ لنا.

بيد أنّ هناك أمراً مهمّا يتعلقُ بما يستظهرُهُ فوكو من علائق للمعرفة بالسلطة. فهناك صراعٌ هائلٌ منذ عقود على صورتنا، وعلى حاضرنا ومستقبلنا عرباً ومسلمين، يبلُغُ الآن إحدى ذُراه، وتُستخدَمُ فيه كلُّ الوسائل؛ بما في ذلكَ الإسلام والوعي

به، والعروبة ومعناها الثقافي والسياسي. ومن هنا ينسحبُ الحاضر على الماضي ، أو يسحبُ المهتمون والخائضون لهذا الصراع الحاضرَ على الماضي ، فيبدو الإسلام الأول، بالصورة أو الصور التي يظهر فيها الإسلامُ الحالي والعربُ المعاصرون : الانقسام والضعف والشرذمة والتهافُت على المقولات والمنظومات المتعددة والمتناقضة. ففي الحقبة بين ١٩٥٧م و١٩٦٧م، حين بدا أنّ العرب قادرون على النهوض والنمو والتوحُّد – ظهرت إيجابياتٌ في دراسة التاريخ الإسلامي، وفي بيان قدرة العرب والمسلمين على تجديد تقليدهم، ودخول العالم المعاصر من بابه الواسع. وأذكر أنّ هاملتون غب وفون غرينباوم وفرتز شتيبات وليونارد بايندر، هؤلاء جميعاً (بل برنارد لويس في كتابه : العرب في التاريخ ، قبل ذلك)، كتبوا آنذاك في مبادرة العرب والمسلمين إلى المزاوجة الناجحة بين الحداثة والتقليد . أما مايكل هدسون، فقد انصرف للكتابة في «تجديد المشروعية» في نظام الحكم لدى العرب –خارج أطروحات ماكس فيبر– تحت شعار التغيير والتجديد ، والعلاقة الأخرى بين الجمهور والسلطات. واتخذت الأمور مناحيَ أخرى منذ منتصف السبعينات من القرن المنقضي، على وقع هزيمة العام ١٩٦٧م، والفشل في استثمار نتائج حرب أكتوبر عام ١٩٧٣م، واستعلاء الاستبداد ، وانتشار الحروب الأهلية وأيديولوجياتها وقطائعها. وكان من ضمن المتغيرات السلبية (إذا صحَّ التعبير التقييمي هذا)، –تعبيراً عن العلائق المتبادلة بين المعرفة والسلطة– ظهور الأنثروبولوجيا السالبة تجاه الماضي الإسلامي: فما دام العرب بهذه الحالة في الحاضر، فإنّ ذلك يعني أن الحالَ كان كذلك في الماضي البعيد أيضاً. وساد استخدام الرموز السياسية في ربطها بالرموز التاريخية الإسلامية ليس بالضرورة لدى غلنر أو لويس بالدرجة الأولى؛ بل لدى الإنجيليين الجدد، ودارسي الشرق الأوسط؛ ومن بينهم عربٌ كارهون للواقع المرتبط بالماضي وبالأوهام التوتاليتارية في الحاضر. كتب بسام طيبي مقدمةً للترجمة الألمانية لكتاب كليفورد غيرتز بعنوان: «الإسلام بين المغرب وإندونيسيا» نقده فيها استناداً لأطروحة غلنر التي بالغ في تأويلها وصولاً للقول بتحطُّم الإسلام لنصيته وجموده وعجزه عن التغيير والتجدد ؛ وبذلك فقد لفَّق بين أطروحتي غلنر وغيرتز بوعي . وله ثلاثة كتب أخرى عن الإسلام تحملُ دائماً في عناوينها كلمة : الأزمة . أما فؤاد

عجمي فقد انصبت حملاته على فشل أيديولوجيا القومية العربية؛ إذ لا عربَ هناك. ثم عندما طُلب منه في خريف العام ١٩٩٣م التعليق على أُطروحة هنتنغتون حول (صدام الحضارات)، طمأَنَهُ إلى عدم خطورة الإسلام، لتشرذمه وانهياره وسقوطه في وجه عواصف الحداثة. ولا يكتم الإنجيليون الجدد كراهيتهم للإسلام بوصفه عدوّاً للمسيحية وللولايات المتحدة. ولويس الذي لم يكن يرى لنا أملاً بالتقدم إلاّ بمغادرة الإسلام كما فعل التُّرك -تخلَّى عن هذه النظرة الآن بعد أن وصل إسلاميون للسلطة في تركيا. لقد تذكر لويس تاريخانيته ؛ فذهب إلى أنّ الإسلام التاريخي والتقليدي لا يشكو من شيء؛ بل المشكلة في الوعي العربي والممارسة العربية . وهكذا عدنا إلى مقولة إنّ الإسلام ممتاز؛ لكنّ المسلمين أو العرب هم السيئون!

الحواشي

(١) in the Modern World. A Jordanian Case. Princeton University Press, 1989. PP. 26-33. Richard Antoun, Muslim Preachers وقارن زبأبو بكر باقادر ز: العلماء من الدراسات التاريخية إلى الدراسات الانثروبولوجية؛ في مجلة الاجتهاد، العدد ٤٧/٤٨، عام ٢٠٠٠م، ص ٣٥-٥٤.

(٢) المرجع الكلاسيكي عن ظهور الاستشراق وتطوراته حتى الربع الأول من القرن العشرين هو كتاب يوهان فك Fuck المتوافر بالعربية الآن ؛ يوهان فك : الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا. ترجمةَ عمر لطفي العالم . دار المدار الإسلاَمي . بيروت ٢٠٠١م. وقارن بمكسيم رودنسون : جاذبية الإسلام . ترجمة الياس مرقص ، ١٩٨٢م ، ص ٤١-٦٠.

(٣) قارن لقراءة أولية ؛ جيرار لكلرك : الأنثروبولوجيا والاستعمار . ترجمة جورج كتورة . بيروت ١٩٨٣م، Talal Asad (ed.), Anthropology and Colonial Encounter, ١٩٧٣

(٤) قارن: ، Ludwig Hagemann, Christentum und Islam. Primus Verlag 1999 وريتشارد سوذرن: صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى. ترجمة رضوان السيد. بيروت ١٩٨٤م. ص ٧٧-١٤٨، وألبرت حوراني: الإسلام في الفكر الأوروبي. مكتبة نوفل، بيروت ، ١٩٩٤، ص ١٧-٧٥.

(٥) قارن بكيث ويتلام: اختلاق إسرائيل القديمة، إسكات التاريخ الفلسطيني. ترجمة سحر الهنيدي، سلسلة عالم المعرفة، ١٩٩٩م، وتوماس طمسن: الماضي الخرافي، التوراة والتاريخ. ترجمة عدنان حسن. دار قدمس، ٢٠٠١م. وانظر عن رؤية الإسلام وتطوراتها، دراسة سوذرن السالفة الذكر، ودراسة رودنسون .

(٦) قمنا في مجلة الاجتهاد بإصدار عدد خاص مزدوج عن مدرسة التاريخ العالمي عنوانه : تاريخ الإسلام وتاريخ العالم : الوعي والتأريخ في حضارة عالمية (٢٦/٢٧- شتاء وربيع ١٩٩٥م) . جرى فيه تقديم عروض ومراجعات وترجمات لأعمال هودجسون وماكنيل وبروديل وريتشارد إيتون وجانيت أبولغد ولابيدوس .

(٧) هناك ترجمةٌ لمقالة أنور عبد الملك عن مجلة ديوجين ؛ في العددين الخاصّين لمجلة الفكر العربي، واللذين أصدرتُهما عن الاستشراق عندما كنتُ أُحرر تلك المجلة (العددان ٢٢ و٢٣ ، ١٩٨٣م).

(٨) إدوارد سعيد: الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء. ترجمة كمال أبو ديب، ١٩٨١م.

(9) - Ernst Gellner. Muslim Society, Cambridge University Pren 1981, PP. 149-173

وقد ترجم الزميل أبو بكر باقادر، الأستاذ بجامعة الملك عبد العزيز بجدة ، الفصل الخاصّ بالسلفية الجزائرية من الكتاب ، ونشر بمجلة الاجتهاد ، عدد ٤٧/٤٨، ٢٠٠٠م، ص ١٨٥-٢٢٨. ويصدر كتاب غلنر كاملاً بترجمة الدكتور باقادر عن دار المدار الإسلامي ، بيروت ٢٠٠٤م. أما غلنر فقد عاد لوضع خطاطة لعلائق الأديان -ومنها الإسلام- بالمجتمع والسلطة في كتابه: Postmodernism, Reason and Religion (1992). واجتمع أنصار غلنر وأصدروا كتاباً عن نظريته عام

and Belief. Ed. J.Hall and I.C. Jarvie. Cambridge. Univ Press ١٩٩٢ :١٩٩٢م
Transition to Modernity. Essays on Power,Wealth

(١٠) سامي زبيدة: أنثروبولوجيات الإسلام ، مناقشة ، ونقد لأفكار إرنست غلنر . دار الساقي. بيروت، ١٩٩٧م، Gilsenan, Recognizing Islam. Croom Helm ١٩٨٢

(11) Talal Asad, The Idea of Anthropology of Islam. Occasional Papers. Georgetown. 1986.

(١٢) كليفورد غيرتز : الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة؛ التطور الديني في المغرب وإندونيسيا (١٩٦٨م). ترجمة أبو بكر باقادر. دار المنتخب العربي ببيروت ١٩٩٣م. ولغيرتز فرضيةٌ في علائق الدين بالثقافة والمجتمع والسلطة ؛ في كتابه : Basic Books ١٩٧٣ PP. ٨٧-١٢٥ The Interpretation of Cultures. وانظر مراجعةً نقديةً لي لكتاب غيرتز السالف الذكر عن الإسلام؛ في : مراقبة الإسلام ، التطور الديني في المغرب وإندونيسيا ، بمجلة الاجتهاد، عدد ٥٠/،٥١ ٢٠٠١م، ص ٢٨٩- ٢٩٤

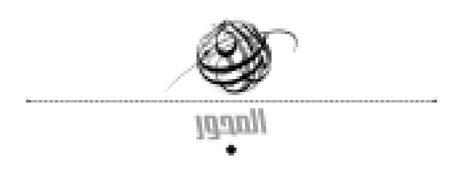
(١٣) سامي زبيدة : أنثروبولوجيات الإسلام، مرجع سابق ، ص ٥- ٨

(١٤) من مثل: عبيدٌ فرسان (١٩٨٠م)، والقانون الروماني والمحلي والفقه الإسلامي (١٩٨٧م)، وخليفة الله، السلطة الدينية في العصور الإسلامية المبكرة (١٩٨٦م)، والمجتمعات قبل الصناعية (١٩٨٩). وانظر مراجعةً لي لكتابها (بالاشتراك مع مارتن هايندز) عن خليفة الله ، بمجلة الاجتهاد، عدد،٢ شتاء العام ١٩٨٩م، ص ٢١١- ٢١٧

(١٥) كان M. Weber يرى أنّ الإسلام يشكّل عائقاً أمام الحداثة ؛ قارن ببراين تيرنر : علم الاجتماع والإسلام ، دراسةٌ نقديةٌ لفكر ماكس فيبر.ترجمة أبو بكر باقادر . مكتبة الجسر بجدة ١٩٩٠م؛ ص ٢٠١-٢٦٧؛ R W.Schluchter, ¢SHindrances to Modernity: Max Weber on Islam . ١٣٨-٥٣ in Max Weber and Islam (ed. T. Huff, W. Schluchter). ١٩٩٩ PP. ولباتريشيا كرون دراسةٌ في الكتاب نفسه عن وجهة نظر فيبر في علاقة الإسلام بالرأسمالية، ص ٢٤٧-٢٧٢

(١٦) أهمُّ العاملين قديماً على إثبات أصالة النصوص العربية المبكّرة من القرنين الأول والثاني: فؤاد سزكين (في تاريخ التراث العربي ، المجلد الأول)، ونبيهة عبود (في: ظهور الكتابة العربية الشمالية، استناداً إلى برديات المتحف الشرقي بجامعة شيكاغو)، ومحمد مصطفى الأعظمي (دراسات في السنة النبوية). ومن الجيل الحالي: أنجليكا نويفرت (في الدراسات القرآنية)، وفرد دونر F. Donner (قَصص الأصول الإسلامية: بدايات الكتابة التاريخية العربية، ١٩٩٨م)، وهارالد موتسكي H. Motzki (أصول الفقه الإسلامي قبل ظهور المدارس الفقهية، ١٩٩١م)، وهارالد موتسكي (ناشر) (سيرة النبي محمد، مسألة المصادر، ٢٠٠٠م) - ووداد القاضي في دراساتها في التسعينات عن رسائل عبد الحميد الكاتب .

(١٧) صدرت لكريمر (عام ١٩٩٨م) دراسةٌ بعنوان: اليقظة العربية والصحوة الإسلامية، سياسات الأفكار في الشرق الأوسط، تقول الشيء نفسه الذي قالته دراسته الثانية، وتشبه في ذلك كتب ومقالات فؤاد عجمي.



الغرب والإسلام
أضداد أم أنداد

د. إسماعيل نوري الربيعي ◆

تفرض التحديات التي ينتجها العالم جملة من المواقف القائمة على الاشتباك والتناقض. ولعل اللافت في الأمر يقوم على حالة التنامي الذي لا يعرف الانقطاع أو حتى التوقف في إنتاج المزيد من التوترات التي تطيح بأي أمل يتطلع نحو الاستقرار، أو حتى تجاوز حالات الشد والجذب الذي يفرض بتفاصيله على الواقع. ومن هذا الحال الذي يقوم على التناقض، يعيش العرب أقصى حالات التقاطع مع الذات، حيث تسود النظرة السوداوية حول كل شيء وأي شيء، حتى ليبدو المشهد في أشد حالاته قتامة.

التركيز على مجال المكونات الذاتية يتمثل عند العرب بشكل لافت للنظر ، خصوصا في المواجهة الناقصة التي بات العرب يعيشون محتواها، حيث الخسائر والمرارات تحضر وبكل قوة، من دون أن تحضر حتى إرادة القول، التي كان العرب في الماضي القريب يستحضرونها في بيانات الشجب والتنديد التي تصدر عن المؤتمرات العربية الرسمية. ومن واقع الفقد الذي يرخي بظلاله على الإرادات والاتجاهات والرؤى، يكون الاتجاه نحو التطلع الكثيف لموضوع الهوية، حيث المحاولة المباشرة للبحث بين ثنايا الذات عن المقومات والأسس، التي يمكن استحضارها من أجل المواجهات والتحديات، التي تفرضها القوى المهيمنة والمسيطرة على العالم. لا سيما في ظل الحسم للنتائج والذي جاء في أعقاب سقوط أحد طرفي المعادلة الدولية للعلاقات.

◆ كاتب عراقي ذو اهتماماتٍ فلسفية ، واهتمامات بعلاقات الشرق بالغرب .

ملامح الضعف التي تطبق برؤاها وكوابيسها على العالم العربي- صارت من الحضور بحيث انعكست على مجال الخطاب، الذي بات يتصدره معطيات الهوية بطريقة ملحوظة. والواقع أن الاندراج الكثيف هذا، تكشفه حالة التردي والهوان، باعتبار الخطوات الواسعة التي اندرجت فيها المجتمعات الأخرى غير العربية، فيما ظل العرب قابعين في مجالهم يعيشون حالات الوهن، الذي يأبى مغادرتهم أو تركهم. وعلى هذا يكون المسار العربي وقد اتخذ خطه الخاص، انطلاقا من تقديم أولويات البحث العميق عن الذات، ومحاولة العمل[1] على ترصد نقاط الضعف والخلل، من أجل العمل على تلافي الأخطاء والتناقضات. ولكن يبقى السؤال الأهم يحضر حول هذا التفتيت الذي يعن على الذات، وكيف يمكن الإفلات من سطوة التبديد والهدر الكامن فيه.

إنتاج العلاقات

تبقى المكونات الداخلية تفصح وبجلاء عن مضمون الانهمام، بكل هذا الكم المتعلق بالضعف الذاتي والقوة لدى الآخر، الانفلات في المجال الخاص والانضباط والتماسك لدى الجهة المقبلة. حتى لتكون الأسئلة الحائرة وقد تمخضت عن إطلاق المزيد من نقاط التداخل التي تفرض نفسها على الواقع لتزيده إرباكا على الإرباك المتوافر أصلاً، وبكثافة يندر وجودها في مجالات تحتويها المجتمعات الأخرى.

يتطلع الخطاب الثقافي العربي المعاصر نحو تدبيج مفهوم الهوية، بطريقة تشمل التيارات والاتجاهات جميعا من دون استثناء. حتى إن الهوية تكاد تكون موضة الثقافة التي لا يمكن الاستغناء عنها. ولعل اللافت في الأمر هو ارتباط هذا التنامي للاستخدام والاستهلاك، من خلال ركوب موجة ردة الفعل التي أفرزتها العولمة، والتحديات التي تفرضها على طبيعة العلاقات السائدة داخل الأمم والمجتمعات. فالتهديد للإمكانات والبواعث الذاتية يحضر بإلفات شديد، من خلال حالة الاستدعاء البالغ الذي تفرده آليات وأنساق الفعل العولمي، الذي لم يكتف بالواجهة الاقتصادية فقط. بل نجد التطلع وقد فرض مدركاته نحو المزيد من الحقول والقطاعات، والتي تظهر للعيان في تلاحم جدلي غير قابل للفرز أو التفصيل.

فالزحف الثقافي الذي تفرضه آلة الاستهلاك التي تسللت الى العقول، حتى غدت جزءا أصيلا من مكونات التفكير، والذي يجسده هذا الهوس الملحوظ

والشغف الكبير بكل الأيقونات التي تقدمها أدوات الإنتاج الرأسمالي القائم على حرية التنافس واقتصاد السوق، حتى ليكون الفرز الواسع المستند الى ما يتم إنتاجه من علاقات لا تني عن توسيع مجال الانشطار، والذي يتطابق مع مصطلح التنامي البكتيري، حيث الحاجات تولد حاجات ، والأنماط الاستهلاكية تفرز متمماتها، ليقع الفرد والمجتمع في سلسلة لا تعرف[٢] الانقطاع، من الحاجات الفائضة والزائدة، لكنها وبفرط الاستخدام، تتحول إلى جزء أساسي من مكونات شبكة العلاقات السائدة. وهذا ما يكشفه واقع التغير الاجتماعي، مع الفارق في التقييم المباشر مع العلاقات التي تفرزها ثقافة الاستهلاك. فالكمالي يطغى على الأصل حتى إنه ليغدو جزءا منه بفعل تأثير التداول.

تبادل المراكز

التطلع نحو النهل من المعين الذي تقدمه مضامين الهوية، يجعل من التيارات الفكرية العربية ما يجعلها تتنافح متسابقة نحو تقديم رؤاها وتصوراتها حول طريقة الهضم والوعي الناجز به. ولعل الحضور الأبرز يتمثل في طريقة التفاعل التي يقدمها التيار الإسلامي، الذي يجعل منها مرتكزا أصيلاً لمقومات الذات، من خلال التأكيد على الكينونة الثقافية، التي استطاعت أن تبقى وتصمد ، على الرغم من عمق التحديات التي تعرضت لها الأمة. وعلى هذا فإن الارتكان يقوم على الإسلام، بوصفه الأصل الذي تقوم عليه مقومات الشخصية الحضارية، انطلاقا من تكريس الوعي بأن الإسلام لا يقف عند تقديم المدركات العقائدية والدينية، بل إن التسامح الذي يتفاعل فيه يجعل منه نظاما للحياة شديد الاتساع والشمولية.

يقف المفكرون الإسلاميون على طبيعة المعطيات التي أفرزتها الوقائع، لا سيما في المجالات التي شهدت حالات الاصطراع والتصادم المباشر بين التيارات الرئيسة التي كانت تفرض هيمنتها على واقع العلاقات الدولية. حتى إن الكثير منهم، راح يذكر بأن العديد من الأدبيات الفكرية الإسلامية، قد بشرت بسقوط الماركسية، باعتبار تقاطعها مع المعطى الروحي الذي يؤسس للتأصيل الإنساني وطبيعة العلاقة مع الخالق. ولا يختلف الأمر في طبيعة النظرة إلى الليبرالية، والتي يتم النظر إليها، بوصفها مركزا للشرور وتصدير الإشكالات والتداخل. بل إن مجال النقد يطال هذه الروح الاستهلاكية والتي يطلقون عليها زبالعابثةسحيث الهدر في أقصاه يكون

قد[٣] تركز في نموذج دولة الرفاه والغنى الفاحش، والتقشف حدّ الشح الذي يطال مجمل المساحة العامة والشاملة التي تميز تفاعلات المجتمع الإنساني الذي يعاني من الشرور بأجمعها ومن دون استثناء. وعبر هذا التناقض الفاضح يكون التركيز على ملمح الإثم الذي تعتاش عليه الفعاليات الرأسمالية، والقائمة على المنفعة والمصلحة، حتى وإن كانت النتائج يقع عبئها على الإنسان. ومن هذا الفقد للروح الإنساني، والتركيز على معطيات المنفعة المباشرة، يكون الوقوف على ملامح الضعف الكامن في هذا الكائن الرأسمالي، الذي يظهر في صورة العملاق الكبير الحجم، لكنه يعتاش على عقل لا يتناسب وحجمه هذا.

بحثاً عن الندّية

من واقع النقد المرير الذي يوجهه التيار الإسلامي نحو مختلف الاتجاهات والتيارات، الأصيلة منها والفرعية، انطلاقاً من التطلّع نحو تحسس المجال الأسمى والأوحد الذي يقدمه، حيث العلاقة القدسية والاتجاه العالمي، يكون الطرح استنادا الى حضورية البديل القائم على الهوية العالمية. ومن هذا المحتوى يكون النظر شديد التطلع نحو الآخر، تأثيرا لا نقلاً أو تبعية أو اقتباساً. وعليه تبرز مجالات الفعل البارزة، والتي تمظهرت في موجة من الأعمال المباشرة، نحو المصالح والمرتكزات الغربية، وفي مختلف بقاع الأرض حتى كانت آخرها الغزوة النيويوركية وما أفرزته من وقائع وآثار انعكست على مجمل الواقع الإسلامي.

التطلع نحو المرتكزات الذاتية، والتركيز على مجال الهوية الذاتية، باعتبار الاتجاه نحو استنطاق مكامن الفعل والتأثير، المستند الى المقومات التي تجعل من الإسلام بديلا لأي اتجاه آخر، إنما ينطوي على شمولية غير مقنعة لدى الآخر. وإذا كان الغرب يقدم مشروعه حول توحيد العالم تحت ذات النمط الثقافي حيث العولمة، من خلال توجيه الإمكانات الواسعة نحو تحقيق هذه الغاية، انطلاقا[٤] من الإفادة القصوى من الثورة المعلوماتية والاتصالية، وجميع المرتكزات المساندة والقائمة على الثروة والمعرفة والقوة الجامحة. فإن المقابل الذي يستند إليه التيار الإسلامي إنما ينطلق من هذا المجمل من الشعور الديني المنبث في أخص الجوانب العاطفية. وعلى هذا فإن إرادة الفعل فيه، تنطوي على المزيد من الفقد، والذي يظهر جليا في حساب المقدمات والنتائج.

وهكذا تنسحب النتائج على الإسلام كدين، وعلى عموم المسلمين الذين أُلصقت بهم تهمة الإرهاب، على الرغم من أن الفعل الذي ارتبط بالإسلام يقوم على وعي فرعي قوامه تيار آثر أن يفسر الأحداث والوقائع من خلال تمثلاته الخاصة به. ومن الفعل الخاص ينسحب فعل التعميم ليشمل عالما بأكمله، استنادا الى التنميط الذي تفرضه النظرة المسبقة. وعبر فعالية التبادل في جاهزية الرؤى، يكون العالم واقعا في إسار التداعيات التي لا تعرف التوقف، هذا بحساب أن الغرب يتآمر على المسلمين، فيما يعيش[٥] الغرب الخوف والحذر من هجوم إرهابي قد يحدث في أية لحظة.

البحث في الفواصل

يطرح مفهوم الأصولية نفسه على مستوى الواقع بكل قوة، خصوصا في واقع العلاقات الدولية الراهن، الذي بات يعيش حالة من الاتهامية المباشرة تصل إلى حد تقسيم العالم طرفين متقابلين، يستند كل طرف إليه إلى رموز وإشارات ومفاهيم تتعلق باتجاه تكريس الصورة الثابتة غير القابلة للزحزحة أو حتى التحريك.

تنطلق الأصولية من الإيمان المطلق والاعتقاد الراسخ الصلب، الذي لا يقبل المرونة أو الحلول الوسط. ومن هنا فإن الرسوخ يتمثل في العقيدة التي يتم الإيمان بها فيما يكون للطقوس المكانة الثانوية. إنها عملية تخوض في مجال العقل والفكر المباشر، حيث البحث عن العلاقة الأكيدة، وليس البحث عن مدركات أمامية وثانوية. وهي البحث عن مكمن الشرعية وثوابتها التي لا تقبل اللبس أو التداخل. هذا بحسب حضور الاعتقاد الراسخ، بأن الإيمان لا يمكن تجزئته أو أن الأمر يتقبل أنصاف الحلول. فيما يبرز الميل إلى التفسير[٦] الصحيح انطلاقا من البحث العميق عن تلك الفاصلة التاريخية، المرتبطة بأصول التأسيس وحالة التتبع في ترصد ملامح الابتداع وكل ما هو طارئ، قد تم نسجه وإلحاقه، حتى غدا وكأنه من صلب تلك العقيدة.

وفي هذا فإن الأصولية لا يتوقف مسار بحثها عن الوجهة الموغلة في الأصل فقط، كما يعتقد بعضهم ، بل إن وجهتها التتبعية تجعل منها في أشد انشغالاتها نحو البحث في هذه الفواصل التي تظهر متناثرة على المدى الزمني الذي ينطلق من مرحلة البدء وحتى اللحظة الراهنة. ومن هذا البحث التعالق في المدى الزماني،

تكون الأصولية وقد عقدت أواصر علاقتها مع العقيدة في طابع فريد، يقوم على الانشغال بالمزيد من التحديد والحث على جعل الأصل هو الغاية اللا نهائية في كل سير عملها.

تبرز الصرامة في هذا الاتجاه المتطلع نحو تحديد مجال الاجتهاد والتفسير، وإبراز مجال الحث نحو الطاعة المطلقة، التي لا تقبل الاقتسام أو التوفيقية. فالأمر يتعلق بإيمان أو لا إيمان، مسألة غير خاضعة للتأويل أو التدبيج للمقال والكلام. بل إن الوجود كله يقوم على مبدأ التسليم والتصديق بهذه الأصول، حيث وجوب الالتزام الذي يقطع الطريق على كل ملمح للشك. لكنه من جانب[٧] آخر يفصح عن مشغلات تتعلق بالجانب الحسي المرتبط بالتفصيلات التي تفرضها وقائع الحياة. فالأصولية لا تقف دائما عند هذا التعالي الذي أدمجت فيه، حتى بات من الصعب تحسس الفواصل فيها، حول العقلي والعملي، إنها الاتجاه الذي ينزع بكل مما لديه من قوى من أجل جذب الحاضر إلى الماضي.

المدركات العقائدية

(الغلّوالتطرف)، مفردات طالما تم استخدامها كرديف للأصولية، باعتبار ردود الأفعال الصادرة عن هذا التيار. والذي لا يتوقف عند المجال الديني كما هو سائد الآن، بل إن الديماغوجية التي ارتبط توصيفها بالأيديولوجيات العاملة في الحيز الاجتماعي، تمثل نزعة أصولية لا تقل احتكارا للحقيقة عن مثيلاتها، الفاعلة والعاملة في الحقول الأخرى. فالأمر لا يتوقف عند المشغلات الدينية أو السياسية ، بل إن الخوض يتفشى في كل مظاهر التفاعل الإنساني، الذي يعّبر عن الميول والاتجاهات والأحاسيس والحدس وكل النوازع الكامنة في النفس البشرية.

وبقدر ما يكون الحديث عن التسامح والفسحة العقلية والتسهيلات التي تتطلبها حاجات الإنسان فإن التكريس العقلي الذي يتوقف عند هذه المجالات لا يعدم أن تتوافر على بعض ملامح الغلو والتطرف. وفي هذا انشأ العديد من المفكرين عنوانات كتب تترصد بعض هذه المضامين المتداخلة. وإذا كان الإصرار على إلصاق مصطلح الأصولية بالدين الإسلامي فإن الواقع يشير وبجلاء لا يرقى إليه الشك، في هذه الأصوليات المتزاحمة بالمناكب، وفي جميع الأديان السماوية منها والوضعية، ومن دون استثناء.

يبرز مجال الصدام بشكل أشد وضوحا بين الديني والعلماني، ومكمنه يقوم على أاسيات الفعل الاجتماعي. حتى لتكون الفاعليات الناشطة داخل جماعة بشرية ما معيارا على مدى قوة الإيمان وضعفه. وفي هذا اجتهد الكثير من علماء الاجتماع في ترصد مجال المدركات العقدية انطلاقا من الطبيعة الإنتاجية السائدة، ومجالات ارتباطها بالمصدرية والمرجعيات الحافزة. فالتقاطع الإدراكي الذي يتم فرزه من خلال المباشرة ، ما بين النسق الديني باعتبار مرجعياته الميتافيزيقية، والنسق العلمي الذي يقوم سنده المنهجي على المرجعية الطبيعية-المادية، تبرزه مجالات المنفعة والمصلحة المباشرة المتغلغلة في صميم الفعالية الاجتماعية. حيث تظهر مكتسبات العلم الحديث(٨) في هذا القوام، الذي يوصف بالمجتمع الصناعي، ليكون الشمول وقد طغى على مجمل الفعاليات الإنسانية الأخرى، ليكون الزخم الأكبر وقد تبدى في النزوع الطاغي نحو الإيمان بما هو حسي شديد المباشرة، فيما يتعرض المجال الروحي إلى الإقصاء والتهميش، بحساب الاستمكان والتركز الذي تحققه أسس العلاقات الاجتماعية المتماهية مع الواقع الطبيعي، الذي تكون حلقة الوصل فيه، التركيز على الربحية المباشرة والتنافس الحر، حيث الروح الرأسمالي الذي يجعل من الآلة أيقونته المقدسة.

تفعيل العامل الديني

لا يتوقف مجال الحياة الآلية-الطبيعية على الإعلاء من شأن الفردية، بل إن الانكباب نحو محاولة تحقيق الذات من خلال التنافس يجعل من حالة الابتعاد عن المجال الديني ظاهرة شديدة البروز، لا سيما وإن الدين يحوز على مجال واسع من الطقسية، بل التأكيد على أهمية الالتزام في تطبيق هذه الشعائر والطقوس. فيما يكون الاتجاه السائد في المجتمعات الصناعية قوامه الاندراج في هذا الالتزام المقيم(٩) عند مجال العمل الذي يعد الأصل الفاعل في مكنون الحياة المادية. ومن هنا تحديدا تبرز الفواصل التي يمكن فرزها بين المجتمعين المادي والروحي، حيث تغيب الروابط الاجتماعية في النموذج الأول، فيما يتعزز عنصر المشاركة بكثافة عالية في النموذج الثاني، إلى الحد الذي يجعل من هذه الرابطة بمثابة المبرر الشرعي للتدخل في الشؤون الفردية.

فكثيرا ما تكون الدعوة إلى المشاركة في احتفال أو مناسبة أو حتى تقريع أو لوم

إزاء فعل اجتماعي معين، داخل نطاق المجتمع الروحي، فيما تندر مثل هذه الحالات في المجتمع المادي الموغل في فردانيته وعزلته. وإذا كان بعض من الدارسين الاجتماعيين يشيرون إلى وجود المظهر الطقسي والاحتفالي في نموذج الدولة القومية، فإن الأمر هنا يعود إلى مجال الإتمام الرسمي، الذي يرتبط باتجاه واحد يكون تأثيره في مجال إتمامي، لا يمكنه الارتقاء إلى حميمية الجانب الروحي ودفقه العاطفي الشديد.

يفصح الواقع الرسمي الذي تجسده فعاليات الدولة القومية، عن هذا الانضواء المباشر نحو العلمانية، والذي يتمظهر في تشكلات متنوعة، قوامها رفض الدين بشكل مباشر، أو العمل على أقل تقدير بفصل الدين عن الدولة تحت شعار الدين لله والوطن للجميع، فيما تقوم بعض النماذج السياسية على الارتباط بالعامل الديني، ومن واقع التفاعل لعناصر الدولة الحديثة وإفرازاتها العلائقية المتشعبة والمعقدة، يكون الاتجاه نحو تفعيل العامل الديني وقد اتخذ مجال الفعل الاجتماعي المباشر، انطلاقا من توجيه الممارسة نحو توكيد الرابطة الجمعية بقوام يتخلله الكثير من الغايات والأهداف التي لا تخرج عن النوازع الداخلية الكامنة في مضامين وغايات النظام السياسي الرسمي. بل إن بعض المناسبات الدينية غدت بمثابة الفلكلور الرسمي الذي ترعاه الدولة بحماس واضح ، وفي هذا يكون النظر إلى احتفالات أعياد الميلاد في العالم المسيحي، أو طريقة الاحتفال بشهر رمضان في العالم الإسلامي.

الإفراط بالاتهام

على الرغم من سيادة الدعوة إلى الحوار الحضاري، والسعي الحثيث الذي يبذله العالم الإسلامي نحو تقديم النموذج المتسامح ، وأن ما يبدر من ملامح طارئة لا تعبر إلا عن تيار محدد وتفسير خاص تقدمه مجموعة لها مقوماتها وأسبابها ومنطلقاتها. فإن التقابل الذي يبدو عليه الطرف الآخر يعبر عن مدلول الاستمكان والتحديد الذي لا يخرج عن طابع التكريس والتصور المسبق. وإذا كانت المؤسسة الأكاديمية الغربية قد تفتقت قريحتها عن نظريات من أمثال نهاية التاريخ وصدام الحضارات، فإن دارسين آخرين من المدرسة ذاتها ، يعمدون دائما إلى استقراء الإسلام من خلال الإسقاط المباشر، المستند إلى العسف القرائي، والمرتبط عادة بالظواهر الطارئة.

لقد شكلت حادثة الحادي عشر من أيلول النقطة الحاسمة في تعزيز هذه الرؤية

حول الإسلام. ومن خلال حادثة مفردة، صار الاتجاه فيها نحو دمغ الإسلام بعمومه وبرسوخه التاريخي وبعقيدته وأسسه وأصوله، بالتهمة الجاهزة، والتي غدت وكأنها الحقيقة المطلقة غير القابلة للدحض. ومن هذا العصاب المشحون بأثر الحادث، صار الاتجاه إلى عقد المقارنة ما بين الدين الإسلامي وبقية الأديان، من خلال استقراء مكامن الملمح الذي يقوم على التسامح والذي يطلق عليه الملاحظون الغربيون تحديدا العلمانية. وصاروا يستجمعون ملامح التحوير والتنويع الذي تجسد في الأديان الأخرى، فيما ينعون على الإسلام توقفه بحسب دعواهم عند الإتمامية التي يؤكدها الإسلام بوصفه خاتم الأديان وأن النبي محمد ﷺ خاتم الأنبياء.

وفي هذه اللجة من الاتهامية المفرطة والموغلة في المباشرة يتم التغاضي عن التيارات الأصولية الناشبة في مختلف العالم، والتي لا تتوقف عند لون أو جنس أو مكان أو حتى زمان. فالأصولية اليهودية تعمد إلى الجهر بأعلى ما تملكه من صوت بأهمية قتل العرب، والانجيليكية المسيحية تعمد إلى دعم تحالفاتها مع الصهيونية في وضح النهار. فيما تبرز التيارات الأصولية على المجالات السياسية والاجتماعية بدءا بالنازية الجديدة التي باتت تنتشر في أرجاء أوربا، مرورا بالحركات العنصرية الناشبة في الولايات المتحدة. بل إن التيار الأصولي الهندوسي في الهند بات يعبر عن نوازعه العدوانية المباشرة بإزاء المسلمين بطريقة لا يمكن إغفالها. وفي ظل كل هذا يكون التطلع نحو تركيز مجال الاتهام نحو الإسلام وكأنه المجال الوحيد الذي ظهرت فيه الاتجاهات والتيارات.

الوثوق بالوعي

في لحظة الحصانة العقدية تمترس المسلمون في نظرتهم إزاء العالم الغربي، هذا بحساب المقارنة الزمنية ما بين الحضور والختام، فالإسلام بونه يحمل ختام الوحي الإلهي إلى الأرض، جعل من المسلمين ينظرون إلى الأديان الأخرى بتفوق إيماني يقود المؤمن فيه إلى علاقة أكثر خصوبة ونموذجية مع الله. ومن هنا كانت لحظة القلق التي طبعت العلاقة مع الغرب المسيحي، على الرغم من حالة الانفتاح الواسع الذي شهدته مرحلة الازدهار الحضاري العربي، والتوجه المثمر الذي أنتج تلاقحاً معرفياً مع الفلسفة اليونانية.

من هذين المعطيين تتبدى ملامح الشد والجذب بين الطرفين، انفتاح في

جانب وانغلاق في آخر، لكن ملامح الانغلاق سرعان ما تكاثفت عندما صارت المسافة تتباعد بشكل ملفت ما بين الطرفين. فالغرب واستناداً إلى التفوق الذي تحقق له، صار يوجه جلّ قواه نحو التوسع، وكانت بلاد الإسلام من بين هذه الجهات. فيما تفاقمت حمى الصدام المباشر بين الغرب الأوربي والدولة العثمانية، حتى لم يعد أمام المسلمين سوى تفهم هذه الأوضاع والتي لم يعد فيها مصدر القوة والتفوق خافياً. حيث أمسك الغرب بزمام المبادرة الحضارية وتوضيح معالم الدفع إلى أمام، من خلال الاستناد إلى منتجات العقل والتجريب الذي انتشر في ذلك الوسط، في اللحظة التي كان فيها المسلمون يعيشون بعض ملامح القوة على يد الدولة العثمانية. إلا أن التركيز والتكثيف الذي بذله الغرب، وبتنسيق عام(١٠) وشامل، كان قد أدى إلى إبراز المزيد من ملامح الخلل في المجال العثماني، والواقع أن الأمر لم يكن فقط واقعاً تحت مسار التآمر الدولي لوحده، بل إن الركود المعرفي كان له الأثر الأهم في تفاقم الأوضاع عند المسلمين.

تفاعلت أوروبا مع كل المعطيات المتاحة، واستلهمت جميع الإمكانات في سبيل بناء تجربتها، والتي لم تكن وليدة حلقة واحدة. بل كلّ شامل من العلوم والمعارف الثقافية والفلسفية والدينية والاجتماعية، وإذا كانت الكثير من الأمم تنظر إلى الغرب بوصفه متقدماً على الصعيد الثقافي فإن هذا التصور يكشف عن مدى الخطل والابتسار الذي يعتور الوعي المجزوء. فأوروبا لم تبلغ مراحل التقدم الذي وصلته في مصادفة تاريخية، بقدر ما كانت تعبيراً شديد الوثوق للوعي المعرفي للحقب والمراحل التي تم استقاؤها من صلب التفاعل(١١) الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي. والذي أبرز الكثير من المحن والأذى والمآسي الممتدة في مسار طويل من التضحيات الفردانية والجمعية.

العبور إلى المعرفة

لقد تعرض «غاليلو غاليلي» لاضطهاد محاكم التفتيش، والتي عدته متطاولاً على الذات الإلهية والمقدسات المسيحية، عند ما أعلن عن نظريته في دوران الأرض، حتى إن جملته الاستدراكية الهامسة، ظل التاريخ يرددها حتى لحظتنا هذه؛ «ولكنها تدور!». ولم يكن الأوربي بهذه الطلعة البهية والجاذبية الأخاذة والعافية المفرطة، فلطالما اجتاحت هذه

القارة الأوبئة والمجاعات والاقتتالات والحروب الأهلية الطاحنة، والصراع الطائفي المقيت الذي ما زالت آثاره تحفر في الذات الأوروبي، إن كان في بريطانيا أم يوغسلافيا أم أسبانيا حتى لم تظهر حداثة أوروبا التي قدمتها إلى البشرية جاهزة في غفلة من التفاعل مع الحضارات الأخرى والتي أتاح لها، فرصة التوظيب والتصميم والإضافة والاقتباس والتمثل. حتى لم تعد لحظة التقويم الثقافي ساكنة راكدة في مستقر جغرافي، بل إن التكافل الأوروبي جعل من الثورة المعرفية حقيقة راسخة، أبرزتها الجهود المتنوعة والمختلفة لجميع مجتمعات أوروبا، والتي قيض لها أن تحرر خطابها المعرفي بأفق قوامه الحرية والإبداع والانفتاح، المستند إلى رسوخ دور العقل والإفادة القصوى منه.

بسقوط الفارس القروسطي الذي أبّنَهُ سرفاتس في روايته الأشهر «دون كيشوت»، خطت أوروبا إلى حرق المراحل التاريخية استناداً إلى التلاحم الفاعل بين العقل والفعل. عقل: ينقد ويفسر ويحلل ويراجع، وفعل : ينتج ويؤسس لعلاقات اجتماعية متجددة، من دون الالتفات إلى الوراء. فالثورة الصناعية أبرزت تفصيلات المجتمع المدني، حيث أضحت المدينة أداة الجذب والاستقطاب لجموع الفلاحين الذين عانوا من عسر الأحوال. وبسقوط أسطول الأرمادا الأسباني في أواخر القرن السادس عشر تكون البحرية الأوروبية قد دشنت البداية الفعلية، لتوجيه جهودها نحو العالم الفسيح، هذا مع أهمية التوقف عند اكتشاف العالم الجديد على يد كريستوفركولمبس عام ١٤٩٢م، والذي لم يقدم على عمله هذا، استناداً إلى عامل الصدفة، بقدر ما كان الاستناد إلى حفز العقل والاستثمار الواعي لمنتجات العقل، والذي يفصح عن تآزر العقول واجتماعها لإنتاج عمل واضح، قوامه الخبرات الملاحية والبراعة التصميمية والبحارة المؤهلين، والتقنيات التي تم إدخالها على تصميم السفينة، بالإضافة إلى الاستخدام الدقيق لأداة البوصلة، والتي كان لها الأثر الأهم والمباشر في معرفة الاتجاهات. إنه الهضم العميق لكل ما هو متاح ولكن بروح التحدي والمواجهة وتجاوز الإحباطات والفشل.

جاهزية التصور

في ظل سيادة وجهة النظر الجاهزة حول الضعف الذي ألم بالعالم الإسلامي بعد سقوط بغداد عاصمة الخلافة العباسية عام ١٢٥٨م، يتم التغاضي في كثير من الأحيان عن حالة النشاط والدفق للنموذج الإسلامي الذي قادت ورسمت

ملامحه الدولة العثمانية التي كان لها الحضور الفاعل والأكيد في مواجهة الصراع مع الغرب. حتى كانت القرون من الرابع عشر وحتى السابع عشر تشير إلى سعة هذه الفعاليات التي عبرت عن الحضور الفاعل للجهد الإسلامي، الذي تمثل في حركات عسكرية جهادية، تمت قيادتها من قبل العثمانيين وكان جنودها رجال البحر في الشمال الإفريقي، والتي برّزت خير الدين برباروسا وأخيه عروج.

أبرزت تفاعلات الدولة الواسعة والتي تمددت حدودها على مساحة كبيرة من أوروبا، آليات علاقة متنوعة وفريدة، مع الشعوب التي خضعت لها. فالبحث عن الموارد كان الهاجس الدائب من دون شك. والحصول على التعاون من قبل بعض الجماعات كان تكتيكا ناجحاً حتى حظي العثمانيون بتوجيه جهود بعض قبائل البلقان نحو توفير الحاجات الأساسية من لحوم وأطعمة وخيول يستخدمها الجيش العثماني في حروبه، وإزاء هذا التعاون كان لا بد أن يحصل الطرف المقابل على بعض المزايا، مثل الوظائف الحكومية والإشراف على القوافل التجارية مما كان له الأثر المباشر في تسلل بعض العناصر غير العثمانية إلى جسد الدولة.

لم يقف الأمر على العوامل الخارجية، بل إن تراتبيات لعلاقات الداخلية تعرضت هي الأخرى للتبدل، نتيجة للمتغيرات التي شهدتها المرحلة ، وكان لهذا التبدل أثره المباشر على طبقة المحاربين زالسباهيةس، الذين باتوا يعانون من قلة الموارد المالية ونقصها الشديد، حتى صار الاتجاه من قبلهم للبحث عن البدائل، والتي تمثلت بالاعتداء على نظام التيمار الذي كان يضمن تحديد ملكية الأرض، وجعل الأرض بمثابة إِرث عائلي، لتبرز عن هذه التجاوزات، ظهور طبقة جديدة من الملاك بعيدة كل البعد عن الروح العسكرية، بالإضافة إلى إضعاف سلطة الحكومة، والتوجه إلى تعريض فلاحي المناطق إلى الاستغلال الواسع، والذي نجم عنه ظهور الكثير من الفتن والاضطرابات والثورات الفلاحية، لكن المقارنة مع النظير الأوروبي في تلك الحقبة تكشف عن حالة التسامح التي كان عليها الإسلام، من خلال التعامل مع الرعايا العثمانيين في بلدان شرق أوروبا المفتوحة.

التناسخ الطبقي

إن التصوير البشع الذي درج عليه الكثيرون في تصوير الدولة العثمانية، إنما يعود أصلاً إلى السعار العدائي الذي روجت له المؤسسة البابوية في ظل تأجيج الحس

الصليبي، والجهود التي كانت تبذلها المؤسسة السياسية ممثلة بآل هبسبورج الأعداء التقليديين للعثمانيين، وإذا ما كانت العلاقة بين الفاتح العثماني وشعوب البلقان قد بلغت درجة رفيعة من السمو والتسامح فإن التطبيق الفردي من قبل ممثلي الحكومة كان يكشف عن الكثير من التجاوزات والمفاسد بل الطغيان في كثير من الأحيان.

تعرضت الروح العسكرية العثمانية إلى الترهل والخمول، بعد أن ظهرت التجاوزات من قبل طبقة السباهية ذاتهم. وكان لهذا الأمر أثره المباشر على طبيعة الأداء العسكري في المعارك، بالإضافة إلى سوء الإدارة التي طغت على الجهاز المسؤول عن توفير العينة والميرة للمقاتلين. وإزاء تنامي الخلل وتفشي الفساد وصل الانحدار إلى السلطات المباشرة للسلطان الذي فقد الكثير من قدراته على إدارة الدولة خلال القرن السابع عشر.

فرضت التطورات الدولية أثرها على واقع الحياة العثمانية، إذ شهدت المنطقة فيضاً واسعاً من وصول الفضة التي بدأ جلبها من العالم الجديد حيث أميركا. مما كان له الأثر المباشر في انخفاض قيمة النقد الذي يحصل عليه الجندي العثماني، حتى إن الدولة وبمحاولة منها لمواجهة هذا التناقض الفاضح في الأجور عمدت إلى توجيه الجنود الانكشارية إلى تعويض هذا النقص، من خلال توفير مصدر دخل آخر، يقوم على الانخراط في مجال النشاط الحرفي. حتى كان لهذا الأمر أثره على التنظيمات العسكرية.

حالة التناسخ التي كانت تولدها الهيئات العاملة في المؤسسة العسكرية، أثمرت عن ولادة طبقة اجتماعية مولدة، قوامها التوجه للعيش في المدن وإهمال القرى والأرياف، التي انتشر فيها الفقر بشكل لافت، حتى صارت الأوضاع تشي بظهور مشاكل داخلية لم تخل من تهديد مباشر للمدن العثمانية من قبل جماعات اللصوص وقطاع الطرق الذين أنهكهم العوز والفقر. فيما تعرضت الدولة للشلل بعد توقيع معاهدة كارلوفتس عام ١٦٩٩م لتغدو في موضع الدفاع إزاء الاندفاع الأوروبي، لتبرز ملامح التداخل والهزال الذي شمل طوائف الحرفيين وانحلالها، بعد أن عمت الفوضى وصار التطلع إلى استيراد البضائع الأوربية، لا سيما خلال القرن الثامن عشر.

عقدة المأزق

في أتون هذا التشابك المستقر الذي يغطي العالم، حيث العصاب الذي يغلف

كل شيء، بدءاً بالعنوان اللافت العريض الذي يتسيد كل شيء، والمرتبط بالإرهاب مروراً بلوثة الصدام الحضاري وسقوط الأيديولوجيا، وتعالي الأصوات المنادية بالحرية والعدالة والمساواة وحقوق الإنسان. إنه العالم الذي يعيش على طرف البركان، حيث الحمم تفرد نيرانها على هذا المكان وذاك. عالم من التداخل وفقدان السلام حطّ بقلوعه على الواقع، ولم تعد ثمة فواصل يمكن الوقوف عليها، وكأن العالم اليوم في لجة حرب أهلية قوامها القتل على الهوية، واستنادها الدائم على الشك والافتراضات المسبقة. فيما تكون نظرية المؤامرة هي الحاضر الأهم وسط هذه التداخلات، التي باتت تزرع الخوف والقلق والبلبلة وسط قلوب الناس من دون استثناء. بدءا بالغربي الذي احتكمت عقدته إلى اللحظة السبتمبرية، والهجوم الإرهابي الذي يمكن أن يأتي في أي لحظة وتحت توصيفات وتشكيلات مختلفة، وانتهاءً بمواطن العالم الأقل نمواً، الذي اعتاد العيش مع حالة القلق وسوء الظن الذي تصنعه أجهزة البوليس السري، والرافعة لشعار «أن المواطن مجرم دائما حتى يتم إثبات العكس».

على الرغم من الحديث الدائب حول الإنسانية والحقوق والمساواة، التي يعلن عنها الغرب في وصايته على العالم، إلا أن نقطة الصدام سرعان ما تظهر طافية على السطح عندما تتعرض المصالح الذاتية له إلى التهديد، بل إن اللافتات والعناوين المرفوعة سرعان ما تطيش في الهواء وتغدو مجرد ألعاب لفظية لا روح فيها عندما تتلبس الجهة التي تدعي الرعاية والحماية للإنسانية برمتها، حالة التقمص للأفكار والمفاهيم التي طالما أعلنت الحرب عليها والعمل على تقويضها. لكن حرارة الجرح جعلت من الراعي الديمقراطي في أشد حالات الحمية التوتاليتارية، حتى كان الشعار: «معنا أو ضدنا في محاربة الإرهاب». وهكذا يكون الإرهاب حصان طروادة، الذي يتم من خلاله تسويغ المقولات الجديدة والمفاهيم الطالعة والإجراءات العملية والتي تقع عادة على رأس مجموعة بشرية بينها، تم تحديدها وتصنيفها انطلاقاً[١٢] من المقوم الثقافي، هذا باعتبار تدبيج ملامح العلاقات الدولية وتصنيفها ضمن منظور صدام الحضارات، الذي جاء في سياق التنظير لمعالم النظام الدولي الجديد والعمل على توزيع ملامح العلاقات مع القوى السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية الأخرى. وإذا كانت المشغلات قد توقفت عند محددات العامل السياسي في المراحل السابقة، فإن عالم اليوم يتأسس على حالة التفعيل للعوامل المختلفة

والحرص على جعلها في تركيب شديد التعقيد، يكون عدم الفهم الغاية الأهم فيها.

مواطن الاتهام

في ظل المتغيرات التي يعيشها العالم تكون المجتمعات الإسلامية قد أضحت تحت عين المراقبة من حيث البحث عن ملامح واتجاهات خابية ربما يمكن الإمساك بها وتحديد ملامح التعامل معها ، ولعل الفعل هذا لم يكن وليد لحظة الهجوم على أبراج نيويورك، بل إن الترصد كان قد تم تدبيره منذ فترة طويلة، تعود حتى إلى أيام الحرب الباردة لكن لحظة البدء صارت الأقرب للعيان عندما غدا الإسلام التعبير الأكثر التصاقاً بالمجتمعات التي ينتشر بها، حيث الوعي بهذا الالتحام الذي يقدمه المعنى المرتبط بالهوية. ومن هنا يكون الاتجاه نحو مصدر آخر للنهل والتفاعل. هذا بحساب أن الاتجاه نحو التغريب والتحديث الذي لم يتجاوز خطوط الواجهات والمظاهر لم يؤت أكله وثماره.

الواقع أن الوعي هذا لم يكن وليد مصادفة تم فيها الاكتشاف، فالصراع الذي احتدم بين التيارات الفكرية داخل المنظومة الإسلامية كان طويلاً ومريراً. وإذا ما كان التعبير الذي يحضر اليوم بأن الإسلام كدين أضحى التعبير عن الهوية بوصفه مصدراً لتحديد الموقف إزاء التحديات والمواجهات - فإن الأمر يحتاج إلى مزيد من النظر. والأمر لا يتوقف على العناية بالواجهات ، هذا باعتبار أن جلّ النظم السياسية في العالم الإسلامي تنظر إلى الإسلام بوصفه حالة طقوسية تعكس مدى العلاقة بين المرء وربه.

وبالوقوف على بعض النماذج التي جعلت من الإسلام نهجاً ومساراً لها في تحديد سمة المواطن وعلاقته مع السلطة السياسية، فإن الانشغال هنا يكون عادة في بعض التفصيلات الاجتماعية والتي لا تتخطى في الأغلب، تطبيق الحدود أو الحرص على تكريس الجانب الشعائري، وبعض الجوانب التنظيمية أن كان في مجال الإدارة أو في بعض المؤسسات القانونية. ومن كل هذه المظاهر الرسمية تبدو المعادلة وكأنها قد توقفت عند حدودها الشكلية، ليكون الاستتباع في مجال الفعل الاجتماعي المستند إلى الجانب المظهري، كترصد بعض الظواهر المتعلقة بالمظهر والأزياء واللحى، أو حتى بعض اتجاهات الميل الاجتماعي نحو التردد الكثيف نحو المساجد، وظهور بعض المطبوعات التي تركز على الإسلام وشرح الأصول

والمعاملات فيه. وهكذا يتم التحديد بوصفه انضواء يقترب إلى حد بعيد من مقومات الاتهام، الذي يبدأ نظرياً على أنه محاولة لتوكيد المعنى، جاءت لحظة الإمساك به والتشبث الحميم بالشرعية، لكنه لا يبرأ من أعراض تمدد مواطن الاتهام المسبق والحذر القوي الشديد الذي يحاول تحديد اتجاه يجب التنبه إليه.

استقراء الملامح

بين الصحوة والانبعاث تتسلل مفردات من نوع التطرف والإرهاب وإذا كان التوقف عند بعض مظاهر الإسلام السياسي، الذي ارتبط بنماذج سياسية محددة فإن التعميم سرعان ما يتم إلصاقه بالجانب الاجتماعي حتى وإن تبدت بعض الأفعال من قبل بعض الحركات الأصولية التي تحاول أن تقدم رؤاها وتصوراتها الخاصة على صعيد الواقع. وإذا كان الانتشار العالمي لهذه الظاهرة في أكثر من مكان وموقع فإن الأصل الإحيائي للإسلام الحر والمتسامح لم يكن البتة وليدة ردة فعل.

من عموم الجهود الذي تبذلها المجتمعات الإسلامية، يتبدى فعل التأصيل نحو بناء تجارب حية نابضة بالحياة المتنوعة، والمتطلعة إلى مزيد من التحول المثمر والإيجابي. وإذا ما برزت بعض اتجاهات الخطل، وعدم التطابق من بعض التيارات الداخلية فيه- فإن هذا الأمر لم ولن يكون حكراً على المجتمعات الإسلامية. فالممارسة الحية والمتفاعلة لا بد أن تعزز الكثير من مواطن الاختلاف والتعدد وعدم المطابقة. وهذا هو واقع حال الفعل الاجتماعي الذي يقوم أصلاً على التغير ومقاومة التنميط والانخراط في النموذج الواحد.

لقد أشار الغرب في مجمل تجربة صراعه مع المعسكر الشرقي، إلى أن سر تفوقه قام على معطى التنوع لديه وجهوزية التنميط لدى الآخر. وفي حمى تحديد ملمح الخلل هذا، الذي أضحى بمثابة السلاح الاستراتيجي التقليدي بيد الغرب استحكمت عقدة البحث هذا العامل. ولم يكن من الصعب اكتشافه في عالم يزيد تعداد سكانه على المليار نسمة، لكن الإصرار على ملاحقة شعارات مثل : (الإسلام هو الحل) أو (الصحوة الإسلامية)، يكون بمثابة مثار الانتباه من لدن هذا الغرب، الذي يحاول تلقف الظواهر وجعلها خاضعة للفحص والاستقصاء في مختبراته.

في استقراء ملامح الاستتباع يتمسك الغرب بالإشارة إلى أن المد الإسلامي يحضر وبقوة شديدة في كل دولة من العالم الإسلامي، إن كان شخصياً أم كان

حركياً. والمفصل هنا قوامه الاقتراب من هذه النقطة شديدة الحساسية والمتعلقة بالرأي العام الإسلامي. حتى كان السؤال الأشد حذراً وقلقاً قد تسيد معظم استطلاعات الرأي، حول إن كان أسامة بن لادن إرهابياً أم لا؟ والذي يعكس مدى الانشغال الذي يتسيده القلق، حول العلاقة القائمة بين اتجاهات ميل الناس العاديين، وردة أفعالهم، إزاء الجانب الحركي والتنظيمي الذي يبدر عن بعض المنظمات العاملة في المجال الإسلامي.

البحث عن الفهم

في تتالي المحن التي مرت على العالم الإسلامي، توقف مجال التفكير حتى كان الاجترار والتقليد والاتباع هو السائد لزمن طويل وفي لحظة الالتقاء الحضاري مع الغالب المستعمر، بدأ صراع الأفكار وصدمة التلقي والتي خلقت مستنبتات فكرية قوامها الكثير والعديد من التيارات الفكرية التي تم تسويقها واعتناقها بطريقة فريدة، حيث الاعتناق الصارم والشديد لمقولاتها ، والعمل على اصطناع الاحتراب والتصادم الداخلي، إلى الحد الذي صار اعتناق التيارات والأفكار الشغل الشاغل في تلك المجتمعات، وتم إهمال الغايات والمقاصد.

لقد أبرزت تيارات الوعي المستورد اهتماماً بالغاً بالاصطلاحات والمفردات والديباجات، بل بالرموز الفكرية التي ميزتها. وفي ظل الاتجاهات الواسعة التي طبعت مجال اشتغالها، لا يمكن إنكار الأثر المدوي والفاعل الذي أحدثته في المجال الاجتماعي. حين تحقق لها قيادة الفعل الوطني والتحصل على القاعدة الشعبية العريضة، لا سيما في مجال المناداة بالاستقلال والحرية والتقدم، والعمل على تكريس مبدأ المساواة والعدالة. إلا أن خيبة الأمل سرعان ما تكشفت ملامحها على الواقع عندما بدأ التقهقر والتراجع يتبدى في حضورية لا يمكن إغفالها. لا سيما في مجال الوعي الشعبي ذاته، الذي استوعب فعالياتها على صعيد الأمل بالتغيير للطبقات الكادحة هذا بالنسبة للتيار الماركسي، والأمل بقياد الأمة نحو الوحدة والحرية بحساب التيار القومي. وتعدد الأهداف والآمال التي غرستها التيارات الأخرى.

يأتي التيار الإسلامي ليخاطب الجميع، بلغة مفهومة خالية من التعقيد أو الإبهام، بمرجعيات واضحة ومعان غير مختلطة. فيما يكون المكنون الذاتي شديد الحضور

حيث التدالي الحر للمثل والرؤى، التي يمكن تمثلها من دون تكلف، لدى مختلف الطبقات والفئات والشرائح. لكن ملمح التقاطع هنا يكون واضحاً في هذا التصور الجاهز الذي ينطلق منه الآخر في تحديد الاتجاهات ، عندما يتم تصوير المشهد في ظلامية يسودها الاختلاط والتداخل، هذا باعتبار بعض الأنشطة شديدة الفرعية، التي تقوم بها بعض الحركات المتطرفة، والعمل على جعلها وكأنها الأصل الثابت في التيار الإسلامي. منطق الانتقاء والتحديد هذا، والذي يقوم على ردة الفعل يعتوره الكثير من الخلط الذي يؤدي إلى مزيد من الاشتباكات، في ظرف عالمي ودولي شديد التعقيد، يستدعي الوعي الصارم باللحظة وترك الانقياد خلف سراب التقييمات الجاهزة والصور المنمطة.

العالم يقرأ الإسلام

تكشف التحولات التي يعيشها العالم عن هذا التبلور الحاسم في مسار التيارات والاتجاهات الفكرية، والمرتبطة بطبيعة الاحتكام إلى العوامل المباشرة، التي تكون بمثابة أداة التفعيل الحاسمة في ظهور الأشكال والممارسات الجديدة. فالتغيير الذي يكون بمثابة سمة العالم الاجتماعي، إنما تبرز مؤثراته وتفاعيله، من هذا الارتباط بواقع النشاط الذي يبذله الناس من أجل تحقيق غاياتهم الذاتية أولا، حتى تبرز الاشتراطات الأوسع الشاملة لمجمل الأنشطة الكلية. ومن دون الاستناد إلى محدد أحادي يكون بمثابة التوقف عند ترّصد أية ظاهرة إنسانية، يبرز مجال التفحص في هذه الاستتباعات التي يفرضها الواقع، ويجعل منها ظواهر شديدة الإلفات، تدعو الجميع إلى ملاحظتها وأهمية التوقف عندها.

وإذا كان العالم مركزا أنظاره حول الإسلام والمسلمين، برؤى وتصورات بالغة الحراكية والأهداف والغايات والارتباطات، فإن واقع التحولات الداخلية في الإسلام ذاته، يفصح عن الأكثر والاهم، هذا بحساب المقارنة[١٣] مع أية ملاحظة تأتي من خارجه من أجل الادعاء بتفحصه واستقرائه. ومن هنا تحديدا تبرز أهمية الوقوف عند الأثر الاجتماعي الذي تجسده التفاعلات الإنسانية في المجال. فالمجتمع الإسلامي لا يمكن النظر إليه بمواضعات واشتراطات يتم استكناهها من خارج السياقات التي تحكم العالم برمته. فالمسلمون بشر يعيشون على هذه الأرض يؤثرون ويتأثرون، كما أمم ومجتمعات أخرى. وإن حالة التركيز التي توجهها آليات الفحص

والاستقراء والدرس، لا تعني بتقديم الافتراضات المسبقة حول النقص أو عدم الاكتمال، أو أن هناك خللا أو عيبا في الأمر، هذا بحساب الادعاء بالشرعية طبعا.

إن التركيز الذي يبذله العالم اليوم، يجعل من المسلمين في أشد حالات التوتر من هذا العصاب الذي يتنادى بالمسلمين ويعمل على ترصد حركاتهم وسكناتهم وما يتعلق بهم، حتى ليغدو الأمر وكأن المسألة تتعلق بكائنات جديدة وطأت الأرض في الحادي عشر من سبتمبر-أيلول، لا قبل ولا بعد. !ومن دون الخضوع لتمايزات العقل والروح العلمي والادعاءات المنهجية، نجد العالم وقد نزع عنه كل شيء وغدا في أتون من المباشرة، التي تعتاش على الهياج وتبضع من الاتهام، حتى ليكون الإفراط والإيغال فيه، عبر هذا الشمول[١٤] الذي يطال لا المسلمين فحسب بل الإسلام برمته كدين. وحضارة وأفق إنساني، فيما يكون الاعتياش من قبل أطراف أخرى على إذكاء الجانب المعتم من التاريخ ومحاولة إشباعه بالتحريضات.

التوزيعات الأشمل

ها هو ذا العالم يتوقف بكل ما يملك لتفحص المسلمين، ومحاولة الغور في التفصيلات المتعلقة بحياتهم وممارساتها والتفاعلات البارزة في أدق شؤونهم. وبقدر هذا النزوع الطاغي الذي يفرد مساحاته على الواقع، يقع المسلمون ضحية لسوء الفهم والإخضاع القسري لمبدأ الاجتزاء. حتى لتكون النظرة وقد تر سخت عند نموذج بعينه غير قابل للمناقشة والدرس والتفحّص. ومن هذه الوطأة الشديدة، يكون الإغفال عن مجمل التحولات التي أبرزها العالم الإسلامي للاندماج في العالم الحديث، الذي تكون وسائل الاستذكار وقد جهّزت تهمة الاندماج القسري الذي بدر عن الآخر في سبيل دمجه في تجليات نموذج الحداثة وتطبيقاتها وتراتبياتها.

لقد تفاعلت جملة من العوامل في رسم وتحديد صورة العالم الإسلامي الراهن. والذي يتم تقديمه من قبل الآخر باعتبار الربط بالاستثناء، في الوقت الذي تفصح فيه القاعدة عن التطوّرات والتمايزات التي تعيشها المجتمعات الإسلامية، بكل ما تملك من مقومات إنسانية وحضارية وخصوصيات تفصح عن محلّيتها وطبيعة اندماجها بالإسلام الواسع والشامل، الذي حقق لها هذه القسمات والتميزات المتفردة.

كانت التوصيفات وإلى عهد قريب توجه تركيزها نحو المجال الجغرافي، في ظل

تغييب كامل لأي إشارة إلى الإسلام، حتى إن الإشارات تترى إلى الشرق الأوسط أو دول جنوب شرق آسيا، أو حتى الدول العربية. وفي الاستثناءات القليلة والمحدودة، تبرز التسمية «الإسلامي» في نطاق الارتباط بحادث أو مناسبة. لكن المواضعات التي تفرزها مجالات المباشرة، يكون فيها عنصر التقسيم والفصل وقد تبدّى في أشد حضوره وأعتى صوره، لتكون الصورة في توزيع أكبر وأشمل، يقوم على استحضار ملامح الصراع القديم الذي قسم العالم إلى معسكرين؛شرقي وغربي. فيما يكون التقسيم اليوم على واقع التوزيع الحضاري، انطلاقا من نظرية صراع الحضارات، ليكون الانشغال بهذا المحدد الذي يبسط ذراعيه على المشهد الدولي، ليزيده انقساما عبر توجيه دالّة التحالف نحو أهداف وغايات قوامها توكيد الخطر الداهم الذي جاء ليهدد مقومات ومكامن الوجود. فيما تكون النتيجة إفصاحا لمجال الموجّهات التي تفردها القوة الأوحد في سبيل البحث عن مكنون المصالح، والتي لا تأتي عادة من الارتكان إلى مضمون السلام والتصالح، الذي سينجم عنه توافقا وتداولا يقوم على المساواة وتكافؤ الفرص. الغاية الأصل هنا تبرز في هذا التطلع إلى إبراز مجال القوة ولا بد من وجود ضحية.

مسألة رموز

في أشد حالات زحف الرموز وتداولها، يكون الحضور في الوسط الاجتماعي وقد اتخذ بعده الاتهامي المباشر. فعلى سبيل المثال ورث النظام الرسمي العربي خلال الفترة المبكرة من عمره السياسي قضية المناداة بمعاداة الشيوعية، والتي كانت تهمة تطال المعارضين له. وفي هذا الانضواء الايديولوجي يتجسد الإشكال في فقدان اجتماعي واسع عانى منه المجتمع العربي على مدى طويل. ولم تكن الأحوال لدى المجتمعات ما قبل الرأسمالية الأخرى بأحسن حالا فالتوزيع الذي تبرزه ملامح التبعية، يفصح عن هذا الاستغراق[١٥] الذي يقوم على محاولة التطلع نحو الإمساك بالقوة، حتى وإن كانت تصّب في صالح الجهات الأكثر قربا من مركزية المصلحة.

اليوم تحضر تهمة من نوع آخر قوامها «الإرهاب»، والتي يمكن تجسيدها أفقيا وعموديا، هذا بحساب النمط العلائقي الذي تظهر فيه. فالسلطة المباشرة تحدد ملامح الاتهامية الصادرة عنها بمدى الالتزام وخرقه على صعيد الواقع المعيش. وعبر مضمون تهديد السلام الاجتماعي يكون التقاطع وقد تمظهر في أجلى صوره عندما

تختلط الأحوال والأشكال والمفاهيم، حتى ليغدو الواقع وكأنه في لوثة عقلية قوامها الخوف الذي يحط على العقول من هذا الزاحف المفاجئ الذي يطلق عليه تعبير الإرهاب. فيما يتم تحييد كمّ الأسئلة المرتبطة به. فما هو؟ وكيف يكون؟ وما هي الشروط المتعلقة به، تكون شديدة الثانوية. فالعدو اليوم هو الإرهاب ومن هنا فإن حادث انفجار إطار[١٦] عربة في الطريق وبشكل فجائي، سيجعل من رجل الشارع تصور عنه صيحة (إرهابي)!!

هكذا يتم تمدد الرموز على مستوى العالم، حتى ليصبح من العسير والشاق الركون إلى مصدرية الرمز، الذي يبدأ بالتداول حتى يعتاده العالم برمته ليكون متماها مع المعاني المتداولة وكأنه أصل غير قابل للشك أو الدحض. وإذا كان الواقع يشير إلى أهمية المكنون الثقافي في الفصل والفرز، فإن الوقائع تفصح عن مكنون الاختلال والتداخل الذي يحيط بالعقول حتى ليكون من الصعب، تحسس موطن الثبات وتعيين ملامح العقل. وإذا كان التسلل إلى إنضاج الرموز والعمل على جعلها وكأنها من صميم الواقع، فإن التفصيلات المتعلقة بالأحداث تكون بمثابة الناقوس الذي يشهد على لحظة الإعلان الرسمي، عن هذا الرمز. ومن هنا يكون الإرهاب في لحظة الطور الثاني من تجلياته، ذلك الطور الذي تظهر فيه ملامح التركيز والاستهداف الأوحد.

صلابة التحديدات

القصدية المفرطة التي يوغل فيها خطاب الإرهاب تجعل منه خاضعا لاشتراطات المركز الذي يتجسد اليوم في القطبية الواحدة، التي باتت حصيلة بيد الولايات المتحدة. وإذا كانت تفاعلات العلاقات الدولية قد أفصحت عن ملامح التبدلات الهائلة والعميقة، فإن التطلع هنا يتخذ مجال الاستهداف الواقع تحت إسار ردّة الفعل. وبحضور هذا الزخم الموسّع من التأثر المباشر يكون العالم قد وقع في صلابة التحديدات التي تجعل من توزيع العلاقات ما يقوم على ثنائية الأسود والأبيض، من دون الإحساس بأطياف من اللون أو الاعتقاد بأنه ثمة فاصل يمكن الإفادة منها.

توزيع لا يقوم فقط على تحديد المصالح، أو الاشتراطات السياسية، لكن الأمضى والأهم فيه أن يبرز في هذا الربط الكامن مع الديني، والذي يتعالق حضوره في أشد المعاني التصاقا بالمجتمعات. ومن هنا تبرز ملامح الخطورة المباشرة. فإذا كانت المباشرة

الاتهامية قد اتخذت اللبوس الأيديولوجي خلال سنوات الحرب الباردة فإن حقل الاتهام اليوم يتحرك في مجال لا يبتعد توصيفه عن حقل الألغام.

الموضوع هنا يتعلق بجانب شديد الرسوخ، تتمثل خصائصه في مكنون الهوية الأصل الذي يغلب على المجتمعات الإسلامية، والتي باتت مستهدفة اليوم بطريقة شديدة الوضوح لا تقبل اللبس أو الاجتهاد. وإذا كانت آلية الحذف والتهميش التي تقصدها الولايات المتحدة في حربها ضد الإرهاب تقوم على جهات أو تيار محدد من عموم الإسلام-فإن طغيان الخطاب على الواقع يجعل من أمر الفرز مسألة في غاية الصعوبة والتعقيد. وهكذا يكون الاتهام وقد تم توجيهه إلى هذا القطاع الواسع من المسلمين الذين يعيشون في الغرب. حتى باتت الأصوات تتعالى من شدة الإجراءات وقسوتها في مسائل الهجرة والإقامة، بل إن الأمر بلغ على مستوى ردود الأفعال الصادرة من بعض الغربيين الذين حددوا نظرتهم إزاء المسلمين بعمومية تثير القلق. قد تكون الحرب الأميركية التي وجهتها ضد أفغانستان قابلة للاستيعاب، انطلاقا من تحديد الغاية والهدف المرتبط بمحاولة القضاء على منظمة القاعدة بوصفها المسؤولة عن أحداث نيويورك. لكن الاستمرار في توسيع مجال خطاب الإرهاب يجعل من العالم في أشد لحظاته توترا، هذا بحساب التفكير الاجتماعي الذي بات يتسلل إلى مكمن الخطاب السياسي، وفي هذا يكون الخطر وقد اقترب إلى مسافة يصعب فيها الفرز والاستقصاء.

الكائن البدائي

عالم يعيش التقدم ويتماهى مع هذا النزوع الهائل نحو التغير والتطور، وإذا ما تم التركيز حول مجال المنجز الإنساني وأهميته فإن القرن العشرين يفصح عن القفزة العظيمة التي قيض فيها للإنسان أن يحققها، متجاوزاً المنجزات الإنسانية على مدى تاريخها الطويل والعريق. وبقدر عظمة الإنجاز ومصدر القوة الذي تفاعل فيه، فإن الإتمام التاريخي سرعان ما تمخض عن هذا النقص الإنساني الفاضح، والذي تمثل في هذا العنف والدموية الهائلة التي اجتاحت بني البشر، في حربين عظمين راح ضحيتها الملايين. ولم يتوقف الأمر على مجال الحروب لاستنزاف الطاقة البشرية في العالم، بل كان للتيارات التوتاليتارية دورها الدموي في سفك دماء المواطنين لاعتبارات تتعلق بالخلافات السياسية، حتى يفصح التاريخ عن توصيفات يعجز عن

تصورها الخيال، إزاء المذابح التي أرتكبتها نماذج من أمثال : ستالين أو هتلر، أو حتى طريقة التفاعل مع المخترعات والمكتشفات الحديثة، والتي أبرزت هذه البشاعة المفزعة والمتمثلة بإسقاط القنبلة الذرية على المدن الآهلة بالسكان. وهكذا تحصد البشرية مكتسبات انتقالها الحضاري وركوبها الموجة الثالثة، حيث الصناعة والتقانة والاستفادة القصوى من العلاقة مع الطبيعة.

التمجيد الذي يعلنه الإنسان لهذه المظاهر الحضارية، التي باتت تفرد بوجودها على واقع العلاقات، يبقى متعالقاً في هذا الجانب المظهري، إذ سرعان ما تكشف الوقائع عن هذا الأصل الوحشي الذي يعتري الإنسان، حيث التطلع الحثيث إلى فرض الهيمنة والحضور انطلاقاً من مدرجات السيطرة على القوة. وهكذا يكشف تاريخ القرن العشرين وحده عن جملة من الصدامات والصراعات والحروب ما لا يعد أو يحصى وتحت مختلف الذرائع والمبررات، بدءاً بالمشاكل المتعلقة بالحدود مروراً بالصراعات الدينية والعرقية والطائفية، وصولاً إلى حالات الاختلاف السياسي والأيديولوجي، وبقدر الأهمية التي يوليها المؤرخون إلى حالة النزوع الإنساني الذي بدأت تقترب منه البشرية على صعيد تثبيت الحقوق المدنية وتدبيج الحقوق المتعلقة بالإنسا وتقرير المصير. إلاّ أن شهوة القتل بقيت ماثلة يقودها هذا الحس الغريب من محاولات رفض وإلغاء الآخر، والسعي إلى ممارسة القتل عن طريق الإمعان في استخدام وسائل العنف غير الشرعية، والتي تقوم على محاولة توسيع مجال القتل إلى أقصى الحدود الممكنة، وهكذا يتمخض البدائي الداخلي ليكشف عن الحقيقة المصطنعة التي يحاول الإنسان الحديث إخفاؤها في ثوب التحضر.

دورة الاستبدال

العالم اليوم يعيش حالة من الصدام الدموي المباشر، والذي لم يعد يتوقف عند مدرجات التأثير الفكري أو العداء التاريخي، بل إن الأمر غدا كالسعار المنتشر على وجه البسيطة،وبقدر ما تكون هذه الظاهرة عامة شاملة. فإن المؤثرات التي تقع على كاهل العرب تأخذ وقعها الأشد والأمضى، إذ غذا العنف جزءاً أساسياً من سدى ولحمة الواقع، بل صار يقاس على حضوره، انطلاقاً من حالة التداعيات التي تفرض بحضورها على العرب والمتمثلة بهذا الضعف المنتشر في مجمل القطاعات، وصولاً إلى الحدث المرتبط باغتصاب الأرض العربية، والعمل على استنزاف الجهود

والطاقات من خلال توجيه التحريض نحو المعركة المصيرية، من دون أن يتم التطلع الثابت والحقيقي نحو تحديد مسار المواجهة. وهكذا كشفت المواجهات المتتابعة مع العدو الإسرائيلي حالة الخوار والضعف الذي استشرى حتى لم يعد له من علاج شاف أو دواء.

بؤرة الهدر والإضعاف التي تم غرسها في الجسد العربي كانت الحافز الأهم من بين عوامل أخرى لولوج العرب هذا الحال من الصدام الذي استبدل العدو الحقيقي بالأخ الشقيق. ومن هنا صارت دورة العنف تترى من دون انقطاع، حيث البحث عن عدو الداخل الذي بات اختياره يتم وفق التحديدات والتصنيفات التي ترسمها المخيلة الأيديولوجية، ليبدأ الذبح والتقتيل بالأهل دونا عن الأعداء. وهكذا يكون مدار الفقد الذي يتبدى في هذا الإرهاب الداخلي الذي أقام بين ظهرانينا، بتأجيج ومباركة السلطة الحاكمة، ليتحول إلى المجال المقابل الصادر من قبل التيارات والاتجاهات المناوئة، والتي لم تتوقف عند تيار محدد، بل تكاد تكون ردود الفعل قد شملت عموم المشهد الذي يدحض حدود التجربة. إلاّ أن التشديد على التيار الإسلامي توضحه حالة التفاعل الآني، الذي يحدد مجال الحركة الصادرة عن بعض الاتجاهات المتشددة، والتي جعلت من طريق الصدام المباشر سبيلاً واحداً لا يقبل الحياد أو المرونة في سبيل الوصول إلى الغايات والأهداف المرسومة. وفي ظل الصلابة المتبادلة بين القوى السياسية الرئيسة، الرسمية منها والأهلية، يحضر حال التقاطع الشديد مع الغايات الأساسية، حتى ليصبح الانشغال بتداول العنف والعنف البديل وهو الغاية والهدف.

فكرة النهاية

لا يتوقف هاجس الأمن عند مجتمع دون غيره، أو على نظام حكم دون الآخر. فالخوف والخشية والحذر باتت تغطي العالم، حتى ليظهر العالم وكأنه يعيش فوق قنبلة موقوتة، لا يمكن لأحد التوقع متى سيكون انفجارها. ومن هذا التداعي الذي يشمل الجميع، بات الاحتراز وتوسيع مجال الإجراءات الأمنية أمراً شديد البداهة، تراه لدى الدول الغنية والفقيرة منها، ولا يتوقف الأمر على مجال حماية السلطة الرسمية، بل حالة الانغماس في الهاجس الأمني شملت القطاع الأهلي، وهذا ما صار يتبدى واضحاً في المؤتمرات والاجتماعات التي تعقدها الكثير من الهيئات والمؤسسات.

ثقافة الإرهاب باتت تتصدر الحياة الراهنة، فالصدام الحضاري غدا الحاضر الدائم الذي يغطي على العقول، فيما تعلقت الأفكار بهذا الكم الهائل من المباشرة المتعلقة بهاجس الخوف المباشر من هذا الآتي الذي لا يمكن تحديد مواصفاته أو الشكل الذي يظهر عليه. ومن عموم الخيبة التي تعيشها الشعوب قاطبة من دون استثناء، يكون ظلام الإرهاب وقد أطبق بفكيه على مستوى التداول الإنساني، الذي بدأ يعود القهقرى في ترسيم طبيعة النظرة إلى المجتمعات. ولعل التوصيفات السياسية الرسمية باتت تفصح وبكثير من المباشرة عن حدة الروح العدائية التي غيبت ما عداها من التوجهات والأفكار.

الطمأنينة المفرطة التي كانت تستظل بأفيائها الولايات المتحدة - غدت من الماضي بعد الحادث السبتمبري - الأيلولي. لكن ملامح المباشرة والفقد كانت الأشد وطأة وحضورا، وسط هذا الكل من الاستتباعات والنتائج التي تمخض عنها. ولعل السؤال الأهم يتعلق بالمقدمات والنتائج المرتبطة بهذا الحدث، الذي يوصف بالإرهاب لكن المكونات الأصيلة فيه تقوم على فكرة النهاية. هذا بحساب مستوى العمل الذي تم تحقيقه، وطبيعة المكان الذي تم استهدافه، والخسائر البشرية والمادية التي تم هدرها، والنتائج المتعلقة بكل هذا والتي أبرزت مجالاً من العداء الذي لا يعرف الانطفاء أو الخفوت بإزاء وجهة واحدة تمٍ تحميلها كل أخطاء ورزايا العالم، حيث التركيز على الإسلام الذي غدا محملاً بكل الصفات التي يطلقها عليه الأعداء، من دون تمييز أو حتى تمحيص في الأصول والمدركات.

سلامة النوايا

لا يتعلق الأمر بطريقة المباشرة التي عمدت نحوها الولايات المتحدة، لمواجهة مثل هذا التحدي. بل إن القضية هنا وبهذا الشمول الذي يطغى على العالم غدت مسألة تخص الأبعد والأقرب، والأغنى والأفقر، والصديق والعدو. حتى إن الحديث عن ترسيمة جديدة لواقع العلاقات الدولية لم يعد من التهويلات أو المبالغات. بل إن الترسيمة الأميركية ذات القطب الواحد باتت تظهر في طريقة شديدة المباشرة لا يمكن إغفالها أو التغاضي عنها. وبالوقوف على حسبة الحقل والبيدر، نجد النتائج وقد أضحت في جانب المصلحة الأميركية، فحصاد القوة والاستتباع المستند على شرعية الضحية، التي تم ترسيمها في مشهد عالمي غير

مسبوق تم من خلاله تحريك العواطف والغرائز من خلال المطالعة المباشرة الموجهة إلى العالم أجمع.

بتقديم سلامة النوايا يكون الحديث عن هذا الحدث الإرهابي وطريقة تحديد الاتهام الذي تمت فيه، والذي لا يغيب مجال الإيحاء فيه حول الجاهزية والترصد للإسلام. فيما يحضر السؤال الملتاع حول هذه المجانية المفرطة من الاعتراف الشديد المباشرة، الصادر من قبل الجهة المدبرة. وكأن الأمر يتعلق بمواجهة قوامها الاستدراج والتحدي، الذي تغيب فيه الفكرة الأصل. وبتعداد ملامح الوهن يكون الوقوف على جملة من المعطيات المتعلقة بتفصيلات الحدث، والتي تظهر وكأنها تقوم باستعداء العالم ضد الإسلام وتجييشه.

ومن هنا يتساءل الإنسان في مختلف بقاع الأرض حول الجدوى والغاية المتعلقة باستهداف الأماكن المدنية، وقتل الناس العزل والأبرياء من دون وجه حق أو حتى اختيار، ولماذا تكون النهاية في هذا الحرق والموت والخراب، الذي يتكامل في صورة شديدة البشاعة والمقت.

الحديث عن رفض المؤامرة التي تستهدف الأمة بات الموضوع الأكثر قبولاً وارتياحاً في ساحة الفكر العربي. انطلاقاً من أهمية التأسيس على الاستقراء الدقيق والواضح لملامح العلاقات والأنساق[١٧] الفاعلة في الواقع. إلا أن طبيعة التداول السياسي الصادر عن الآخر يكشف عن عمق التآمر الصادر من قبل الغرب إن كان في مجال فرض الهيمنة والسيطرة المباشرة الذي يكشف عنه مرحلة الاستعمار، أو في طريق الاقتطاع الخارجة عن السياق التاريخي في اغتصاب أرض فلسطين والمباركة الصادرة عن الغرب نحو الصهيونية العالمية.

المرجعيات الاتصالية

في لوثة البحث عن الدور سقط العرب المسلمون في فخ الترويج والإعلان لاستتباعات الموجه الغربي والأميركي تحديداً. وهكذا وقعت قناة الجزيرة الفضائية، بسلامة نية ربما في توجيه أسهم الاتهام المباشر إلى جهة إسلامية شديدة التحديد واضحة القسمات، بالصوت والصورة وأرقى التقنيات الرقمية الاتصالية. وتحت عنوان (خاص بالجزيرة) انتفخت الأوداج وحلّ الزهو والانتصار بهذا السبق الإعلامي الذي عجزت عن تحقيقه كبريات الفضائيات العالمية العملاقة. حتى

ليكون السؤال البريء والبسيط، حول هذا العجز الذي حل بالمؤسسة الإعلامية الغربية بكل ما تملكه من إمكانات، بإزاء هذا الانتصار الباهر الذي توصل إليه العرب المسلمون. ألا يتعلق هذا الأمر باستدراج علني قوامه الحصول على اعتراف صريح وواضح من قبل ابن لادن والقاعدة بتنفيذ هذا العمل، ومن خلال وعاء عربي وإسلامي، لتوكيد المصداقية وقطع الشك باليقين، أمام التساؤلات الحائرة التي أطلقها العالم بكل حدّة وذهول وقلق. فيما تبقى الأسئلة التي تعاني من الاضطراب والمزيد من الارتباك حول حقيقة التسجيلات التي تم إطلاقها، واعتبرت بشكل قطعي هي لابن لادن، لاعتبار الصوت والصورة، وكأن السيطرة على التقنيات من قبل الغرب مسألة غائبة وغير معمول بها.

ها هو ذا الإرهاب يتم إلصاقه بالمسلمين بعد الاستناد إلى المرجعيات الاتصالية، ليكون ضرب أفغانستان وتحديد محور الشر وبناء نظام دولي جديد قوامه المابعدية، التي ينشغل بها الغرب حد الافتتان والهوس. فيما تُرك المجال بهذه الفسحة من المناداة التي لا تنقطع من الدعوات نحو الحوار الحضاري، التي لا تخرج عن التوسل واستدرار العواطف والخوف والخواء الذي استشرى حتى انعدمت فيه الفواصل العقلية والمنطقية، ومن هذا الالتباس للمعاني يسود الاضطراب في الشرح والتفسير، ويتم الإعلان بالجهر الصريح عن البراءة من تهمة الإرهاب، من دون الاستناد إلى التأسيس العقلاني الواضح، القائم على القراءة الواعية والتحليل العميق للمدخلات والعلاقات السائدة. ولكن أي وعي وأي تحليل والعالم كله يعيش حالة الإنذار القصوى.

ما تكشفه الأحداث

يخضع الإسلام في هذا الراهن الذي نعيشه إلى مزيد من التفحص والتدقيق، بل حتى المتابعة والتفتيش بين ثناياه. اهتمام مفرط جاء في أعقاب حادث مفاجئ، لكنه بات بمثابة التفكير الاستعادي بهذا الدين الذي كان يمر على أسماع الآخر، من دون أن يتم الالتفات إليه بإمعان وتفحص عميق. ولعل اللافت في الأمر أن الغرب وبعد هذه الموجة التي يقودها بإزاء الإسلام من الاتهامية-كشف عن الكثير من ملامح الخلل والضعف المعرفي والعلمي بالإسلام. حتى ليكون السؤال الاستنكاري وقد اقترب من هذا الادعاء المستمر الذي تم إلصاقه بهذا الغرب

المتقدم الذي لا يدع للصدفة مجالا. بان أن التداول الثقافي كثيرا ما أشار الى هذا التوسع الهائل والكبير في مجال مراكز البحوث العلمية، التي تعنى بدراسة المجتمعات المختلفة والعناية بالتفصيلات المتعلقة بالتطورات والأحداث والتفاعلات.

لكن طبيعة التعامل الصادرة عن الغرب بإزاء العالم الإسلامي، لا سيما بعد الحادث السبتمبري/الأيلولي، تكشف عن مدى الغياب الذي تعيشه مراكز صنع القرار في الغرب ذاته، وليس على مستوى المواطن الغربي العادي. حتى لتبرز الظاهرة اللافتة حول هذا الإقبال المنقطع النظير، لقراءة كل ما يتعلق بالإسلام والتفصيلات المتعلقة به، كأن الأمر يتعلق بدين جديد ظهر فجأة. وليس ذلك العالم الذي يتوسط الأرض، ليؤثر ويتفاعل ويؤسس مع المجتمعات البشرية الأخرى.

لقد غدا الاسلام مادة للدرس والتقصّي، بعد أن تسيّد الاهتمام والتفات العالم. ولا بد هنا من الإشارة الى أن الدرس العلمي والتقصي المنهجي حول الإسلام لم يكن غائبا بشكل نهائي. لكن ردة الفعل وحجمها الصادرة عن الغرب، تكشف عن هذا التداخل والإرباك الذي حط على الجميع، بما فيها مراكز البحوث العريقة والمتخصصة في شؤون الإسلام. وإذا كانت التقسيمات الأوسع والأكبر قد توقفت عند هذه التوزيعات المرتبطة بشؤون الفرق والمذاهب، فإن الأمر اتخذ لبوسا فجائيا حيث طابع الصدمة المباشرة، والتي غدت بمثابة العائق العقلي الذي يصعب الوصول إلى كنه التفسير فيه. هذا على الرغم من الإسهام المباشر الذي لعبته قوى الغرب في تأجيج مجال الحس القتالي والصدامي في داخل الاسلام من خلال استحضار معالم التحالف مع القوى الإسلامية نحو محاربة العدو المشترك، الذي تمثل بالاتحاد السوفيتي في غزوه لأفغانستان. إلا أن تحولات القوى وتبدلات المراكز جعلت من هذا التحالف عداء معلنا بلغ حدّ الصدام الذي يشهده العالم اليوم.

الإسلام الرسمي

في طابع استعادي بدأ الغرب يكرس جلّ جهوده نحو استقراء الملامح الرئيسة في الإسلام. وفي توزيع يحاول من خلاله الوقوف على ملمح التفاعلات المختلفة والمتنوعة القائمة فيه، بدءا من الديني ومرورا بالاقتصادي والاجتماعي والسياسي والثقافي. ولعل المكمن الأصل في كل هذا أن نقطة الارتكاز التي تحاول هذه القراءات الاتكاء عليها تكون عند التوصيف الختامي أو الإنهائي الكامن في الدعوة

الإسلامية. فلا غرو أن الطابع التوحيدي في الإسلام جانب واضح لا يمكن التغاضي عنه فيما يكون التوكيد على هذا الملمح الإنهائي القائم في الإسلام والنبي محمد ﷺ حيث الختام الذي لا يقبل جدلا أو نقاشا من لدن المسلمين.

وبتأكيد حضورالعقيدة والشريعة، فإن التوقف عند الإسلام يستدعي هذه النظرة الحرة، التي تجعل من المسلم مرتبطا بالله بشكل مباشر من دون وسائط أو نظام تراتبي. فالأهمية تقوم على التقوى، فيما يتم الدخول في التفاصيل المعرفية من خلال (الراسخون في العلم) وهم الفقهاء الذين ينالون التقدير والتبجيل، لكن من دون تمييز إيماني أو درجة تقرب أعلى من الله.

الحياة الإسلامية تعيش تفصيلات اليومي، بشكل شديد المباشرة، وإذا ما برز التيار الأصولي الذي يصعد من حدة التشدد حول أهمية الارتباط بأصول الشرع والعقيدة، فإن هذا لا يعني الخروج عن القانون الوضعي الذي يسود الواقع ويعمل على تجسيد حالة الانضباط في المجتمع المدني. فحتى القانون المدني لا يخرج عن أهمية الانضواء في مشروعية التشريع الإلهي، والذي يتم استنباط الاحكام الأساسية فيه، من خلال الارتباط الوثيق بالشرع والدين. ومن هنا فإن ثمة ضابطاً دينياً يظهر بهذا القدر أو ذاك، في صلب العملية التشريعية المدنية.

إن التوكيد على الطابع المؤسسي الذي شمل الحياة الحديثة في العالم الإسلامي لم يجعل هذه المؤسسات خارج نطاق الضبط الفقهي، والذي يتجلّى في المعاملات والمواريث والعلاقات الشرعية والقرابة والعائلة والأسرة. بل إن الفقهاء يكون لهم الدور العميق في ضبط العلاقات التي يحددها القانون، بكل تفرعاته القيمية والعرفية، ومدى تعالق وتآلف المجتمع معه. وإذا كانت المؤسسة الرسمية تعمد إلى تقديم مبدأ التعددية والعمل على توحيد مصالح الرعايا العاملين والمنضوين تحت لواء وجسد الدولة الواحدة فإن الإقرار الرسمي هنا لا يخلو من أهمية عمق الإشارة المباشرة إلى أن الإسلام هو دين الدولة الرسمي.

بحثا عن الشرعية

في محاولة ترصد التوزيعات والتقسيمات نجد التعالق وقد اتخذ مسار الفرز بين الموقف السياسي الذي تحاول المؤسسة الرسمية حيازته والعامل الاجتماعي المرتبط بمفهوم الأمة، حيث الارتباط بالإجماع الذي تشكله الأغلبية في تحيين موقف ما

بإزاء القضايا الكبرى. هذه المسألة يتوقف عندها الكثير من المراقبين الغربيين. ويعمدون إلى دعمها بالتداخل المفضي إلى تعطيل حركة الدولة ومؤسساتها الرسمية في سبيل تحقيق الغايات والأهداف. ومن هذا التداخل المفرط في التلفيقية، يبرز محتوى الخلط في مستوى الفهم الكامن حول الطبيعة الوظيفية التشريعية للدين الإسلامي في صلب مؤسسة الدولة.

فالأمر لا يتوقف عند مطلب أدائي مباشر، قدر تعلقه بوظيفة اجتماعية، قوامها تقديم التنظيمات التي تتطلبها حاجات الفرد الاجتماعي داخل وسطه. وإذا ما برزت الأهمية لفقهاء الدين في المجتمع الإسلامي - فإنها تبقى حاضرة في مجال المكانة والتقدير والاعتبار. وما بين الديني والدنيوي، تبرز سلطة القانون الذي يعمل على الاقتباس والتفعيل المباشر نحو توطيد أواصر الشرعية، لا لنظام حكم واحد بل نحو التوافق مع الاختلافات والتنوعات التي تفرزها أنظمة الحكم، بحيث يكون مجال النظر مركزا نحو قيم الدستور العليا من دون التلاعب بها، نحو تدبيج مصلحة أية قوة طارئة. وعليه فإن الدستور في تجلياته التطبيقية يكون في أشد حالات الارتباط بأهمية وجود قوة داعمة، تجعل منه قادرا على فرز التجاوزات التي تعمد إليها بعض الجهات والقوى. ومن هنا ينشأ التحالف بين الشريعة بكل منظوماتها الاعتبارية والسلطة السياسية، التي تستمد شرعيتها وقوة تأثيرها من خلال هذا الارتباط.

إن التوقف الطويل عند الجانب الطقوسي والشعائري في الإسلام، يجعل من الدارسين الغربيين واقعيين في إسار الأوهام الذي تؤدي بهم نحو الدخول في مساحات واسعة من الاستغراق التنظيري الواقع في إسار اللبس والتداخل. فهم عادة ينظرون إلى الإسلام على أنه وحدة واحدة على صعيد المذاهب، لكنهم من زاوية أخرى يعمدون إلى إفراز مجالات التنوع القائمة فيه، بوصفها دلالات وعلائم انشقاق. ومن هذه الرؤية التسويغية تكون الأحكام مرتبطة بالغايات والأهداف المبيّتة، والمتطلعة إلى تكريس رؤية مسبقة غير قابلة للأخذ والرد. حتى لتكون الوجهة الحاكمة وقد استغرقت في هذا التوحيد المتعسف للإسلام الصادر عن رغبة ثابتة في الاستهداف.

طريقة القراءة

يكشف التقاطع المباشر في مكنون الرؤية الحاكمة بين الطرفين؛الإسلام والغرب. فهذا الأخير ينظر إلى الإسلام بعين الريبة والشك في صلب اكتماله التاريخي

وليس القدسي على أقل تقدير. لكنهم من جانب آخر لا يغفلون الأهمية الحضارية والمكانة التي بلغها الإسلام على مستوى تحقيق المعادل الإنساني وإبراز مجالات التعبير الذاتي بقوة ومكانة واضحة.

من أصل المباشرة السياسية والاجتماعية عكف الإسلام على تحقيق تجربته على مستوى الواقع. بل إن الإنشاء والتأسيس يكون هو الأصل في تحقيق هذا البناء والتشييد، كما في دولة المدينة التي أنشأها الرسول -صلى الله عليه وسلم- ومن هنا فإن فكرة الدولة -الأمة -جاءت لتعبر عن نفسها في سياق واحد غير قابل للتجزئة أو التقسيم وإذا ما ظهرت الانشقاقات والانقسامات الداخلية منذ عهد مبكر في جسد الدولة الإسلامية فإن حالة الاستمرار الحضاري بقي يستمد جذوره وشرعيته من مدى الترابط الوثيق بالدين الإسلامي.

أما على مستوى التلاقح المعرفي والفلسفي فإن الحضارة الإسلامية قيّض لها اللقاء والمزاوجة مع التيارات الفكرية الإنسانية، حتى استطاعت أن تجسد نموذجها الفكري الأصيل، بتمثل قوامه التفاعل مع كل أطياف اللون الذي تفرزه الحياة. من دون سيادة لطرف على الآخر، بل إن قيمة الإسلام الحضارية تتبدى في هذه الفسحة الهائلة من تراث التسامح الذي لا يني عن التجلي والظهور في مختلف المراحل والحقب التاريخية.

إن السعي إلى تكريس مجال التداخل هو ما ينشده القارئ والملاحظ الغربي في طريقة استقرائه لواقع العلاقات السائدة في العالم الإسلامي، حتى لتكون الإشارة إلى توزيع الإسلام إلى قسمين : رسمي وشعبي، وكأن هذا الأمر يتعلق بالإسلام فقط، وليس بجميع الظواهر الإنسانية وحتى طريقة التفكير التي تسود العالم. فالإدراك كصيغة عقلية، لا يمكن بلوغه بمستويات واحدة، احتكاما إلى قوام الفروق الفردية، التي تكشف عنها النظريات العلمية الحديثة والطالعة من الغرب نفسه، لكن محاولة تكريس الأثر، تعمد إلى هذه القراءة التجزيئية، من أجل إقرار الرؤى الكامنة في دخيلتهم. ومن هذه الزاوية يكون الوقوف على أنه ثمة إسلام رسمي يخضع لموجهات اللاقات الدولية، وإسلام آخر -بحسب توصيفهم - شعبي، يخضع لإرادة القوى الاجتماعية الحاكمة والفاعلة في بنيات المجتمع الإسلامي، والتي تظهر في تجسيد العلاقات القبلية وقدرتها على البروز والاستقلال عن سلطات الحكم المركزي.

الهوامش

(١) رضوان السيد، سياسات الإسلام المعاصر، دار الكتاب العربي، بيروت ،١٩٩٧ ص ٢٤

(٢) مجموعة مؤلفين، الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، ١٩٨٧ ص ١٤٥

(٣) محمد شحرور، نحو اصول جديدة للفقه الإسلامي، دار الأهالي، دمشق ،١٩٩٨ ص ٧٢

(٤) مهدي عامل، في تمرحل التاريخ، دار الفارابي، بيروت ،٢٠٠١ ص ٣٣

(٥) وجيه كوثراني، المشروع النهضوي العربي، دار الطليعة، بيروت ،١٩٩٥ ص ٨٢

(٦) هالة مصطفى، الإسلام والغرب من التعايش إلى التصادم، دار مصر المحروسة، القاهرة ، ٢٠٠٢ ص ٦١

(٧) برتزان بادي، الدولة المستوردة، ترجمة لطيف فرج، كتاب العالم الثالث، القاهرة ، ١٩٩٦ ص ٣٨

(٨) محمد اركون، العلمنة والدين، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، لندن ، ١٩٩٦ ص ٦٢

(٩) اوليفية روا، تجربة الإسلام السياسي، ترجمة نصير مروة، دار الساقي، لندن ١٩٩٤ ص ٦٨

(١٠) رضوان السيد، سياسات الإسلام المعاصر، دار الكتاب العربي، بيروت ، ١٩٩٧ ص ٢٧

(١١) مجموعة مؤلفين، الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، ١٩٨٧ ص ١٢٨

(١٢) محمد شحرور، نحو اصول جديدة للفقه الإسلامي، دار الأهالي، دمشق ، ١٩٩٨ ص ٢٢

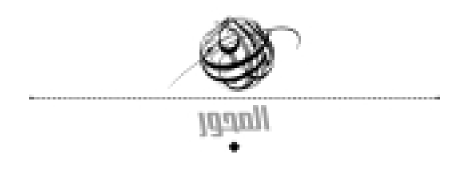
(١٣) مهدي عامل، في تمرحل التاريخ، دار الفارابي، بيروت ، ٢٠٠١ ص ٤١

(١٤) وجيه كوثراني، المشروع النهضوي العربي، دار الطليعة، بيروت ، ١٩٩٥ ص ٦٩

(١٥) هالة مصطفى، الإسلام والغرب من التعايش إلى التصادم، دار مصر المحروسة، القاهرة ، ٢٠٠٢ ص ٣٣

(١٦) برتران بادي، الدولة المستوردة، ترجمة لطيف فرج، كتاب العالم الثالث، القاهرة ، ١٩٩٦ ص ١٥٨

(١٧) محمد اركون، العلمنة والدين، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، لندن ، ١٩٩٦ ص ٢٣



الخطاب الغربي حول الإسلام بعد أحداث 11 سبتمبر 2001م

عبد الله السيد ولد أباه*

لا يزال السؤال مطروحا بعد مرور سنتين على الحدث: هل كان زلزال ١١ سبتمبر لحظة تحول وقطيعة في التاريخ وبداية عهد جديد، أم مجرد هزة كبرى لا تأثير لها في العمق والجوهر، حتى ولو فرضت الاهتمام وأثارت الخيال والألباب؟.(١)

قبل محاولة الإجابة على هذا السؤال المطروح من المنظور الذي يهمنا- أي علاقة الغرب بالإسلام -نذكر بالتمييز الذي يقيمه المؤرخ الفرنسي زفرنند بروديلس، بين التاريخ الحدثي ذي الإيقاع السريع، أي زمن الأحداث اليومية المتتالية، وسالتاريخ اللاحدثيس، ذي الإيقاع البطيء، أي زمن البنيات العميقة والتحولات الهيكلية غير الظاهرة.

ويذهب بروديل إلى أن الزمن الحدثي الذي يسميه أيضاززمن الحروب والمعاهداتز هو الذي استأثر باهتمام المؤرخين رغم أنه نسبي، جزئي ومضلل أحيانا، بوصفه يقف عند التموجات السريعة التي لا يتسنى فهمها وضبطها إلا في سياقها البنيوي الأعمق.(٢)

وإذا طبقنا هذا النموذج على أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١م، أمكننا التمييز بين

---

* أستاذ الدراسات الفلسفية بجامعة نواكشط ، موريتانيا ، ويعمل الآن بالمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، تونس .

الحدث في إيقاعه السريع الذي عدّه جل المحللين -وعلى رأسهم الرئيس الأمريكي جورج بوش- بداية مرحلة جديدة من تاريخ العالم، وإطار الحدث البنيوي والظرفية التي يتنزل فيها، والنتائج البعيدة التي سيفضي إليها.

وبطبيعة الأمر، فإن التاريخ للحدث في المستوى الثاني يتطلب مرور سنوات عديدة عليه، كما يتطلب تضافر جهود الباحثين في اختصاصات: علوم اجتماعية وعلاقات دولية واقتصاد سياسي.. بيد أن التحليل الحدثي لزلزال ١١ سبتمبر يقتضي -في الآن ذاته- حدا من التحليل البنيوي، فيما وراء الإيقاع السريع للانفجار، حتى ولو كانت نتائج هذا التحليل نسبية ومحدودة.

من هذا المنظور يمكن تصنيف جلّ النماذج التحليلية التي قُدِّمَتْ في السنتين المنصرمتين في اتجاهين: اتجاه استراتيجي يرصد أثر الحدث على تركيبة العلاقات الدولية، واتجاه ثقافي يقوم على براديغم زالصراع الحضاريس.

أولاً: النموذج الاستراتيجي:

توزعت التحليلات التي قدمت لتفسير اتجاهات الخارطة الدولية بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١م إلى ثلاثة مسالك متباينة:

أولها: ذهبت إلى اعتبار الزلزال الذي هز الولايات المتحدة والعالم معها بداية حقبة جديدة من العلاقات الدولية، سِمَتُهاَ الأساسُ تقلُّصُ قوة وهيمنة العملاق الغربي في عالم تزايدت بؤر التوتر فيه، وظهرت تحديات أمنية لا تتوفر للقوة العظمى وسائل فعالة لاحتوائها، ومن ثم فإن أحداث ١١ سبتمبر من هذا المنظور هي هزيمة لفكرة الهيمنة للسياسات الغربية، وبداية علو صوت الجنوب، ولو بالعنف الأعمى والإرهاب المنفلت من كل قيد.[٣]

ثانيها: ذهب إلى أن زلزال ١١سبتمبر لم يكن نقمة على السياسات الغربية، بل كان على عكس التصور الأول فرصة طال توقعها للقطب الدولي المهيمن للقضاء على البقية الباقية من نغمة الاحتجاج والاعتراض على الاستفراد بالأوضاع الدولية. ويذهب الشطط ببعضهم إلى اعتبار الأحداث مكيدة مدبرة من الدوائر المخابراتية والأمنية لإعداد الأرضية الملائمة لأحكام الهيمنة الغربية على العالم برمته (باختراع) خطر الإرهاب بديلا عن (مملكة الشر الحمراء) المندثرة.[٤]

ثالثها: ذهب إلى أن زلزال ١١ سبتمبر كشف عن انهيار جوهر المعادلة الاستراتيجية الدولية المبنية على فكرة الدولة القومية المحتكرة للعنف وإبطال مفهوم الحرب التقليدية وعقيدة الردع المرتبطة بها. ومن ثم الحديث عن «الحروب اللامتكافئة»، والنظر إلى الإرهاب ليس كظاهرة عنف عدمية وعمياء، وإنما كمؤشر نوعي على قيام رهان استراتيجي جديد تغيرت فيه أساليب وأدوات المواجهة بقدر ما تغيرت الأطراف المكونة لها.[٥]

ومن الواضح أن العالم الإسلامي حاضر بقوة في هذه النماذج الثلاثة: فهو الخطر الاستراتيجي الجديد في معادلة تصدع خط الأحادية الأمريكية (حسب النموذج الثاني)، أو هو اللون العقدي والإطار التنظيمي الحي لظاهرة الإرهاب والعنف الراديكالي (حسب النموذج الثالث). والواقع أن توهم مركزية العمل الإسلامي في الرهان الاستراتيجي سواء في شكل تنظيمات أو قوى إقليمية كما الشأن بالنسبة للعراق سابقا أو إيران وسوريا وربما باكستان حاليا يعكس أزمة عميقة في مستوى الفكر الاستراتيجي الذي أضاع مواجهاته وثوابته النظرية، ولم يتمكن بعدُ من بناء البراديغمات الملائمة للوضع الدولي الراهن.[٦] ولست بحاجة إلى التذكير بضحالة النماذج التي قُدِّمَتْ منذ بداية التسعينيات لاستكناه الرهان الاستراتيجي، وأبرزها كما هو معلوم:

- مقولة نهاية التاريخ، لدى فوكوياما[٧]
- مقولة زصراع الحضاراتز لدى هنتنغتون[٨] التي تجدد لها الاعتبار بعد أحداث ١١سبتمبر ٢٠٠١م.
- مقولة زالعصر الوسيط الجديدس التي دافع عنها آلان مينيك[٩] ووجدت أصداء واسعة في العديد من الكتابات التي ركزت على أولوية العامل الإثني والعرقي في الصراعات الدولية.

وليس من همنا تقويم هذه الأطروحات السابقة، سواء في شكل التحدي المهزوم (فوكوياما) أو الخصم المنظور (هنتنغتون) أو عامل فتنة وشقاق (آلان مينيك)، إلا أن التحول الأهم الذي حدث بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١م، هو تحوله من أحد معايير ومفاتيح الخارطة الجيوسياسية إلى مرتكزٍ ومحور هذه الخارطة، بعد أن وصل أثره إلى قلب المنظومة الدولية سياسياً واقتصادياً.

وإذا غضضنا الطرف عن الكتابات السجالية الاستفزازية التي تحدثت عن

الإسلام بصفته القوة الخارقة المدمرة والشيطانية التي يتعين مواجهتها بالقوة الرادعة (أوريانا فالاشي، دانيال بايبس..)[10]. وتركنا جانباً الكتابات السياسية الرائجة والسطحية التي تناولت بالإثارة والغلو بلدانا إسلامية بعينها متهمة إياها بتصدير الإرهاب والتطرف معتبرة بنوع من التأليب العدواني أنها هي الخطر الحقيقي وليس المجموعات الإرهابية الراديكالية (مثل التركيز على بعض الدول دون بعضها الآخر، أو على العرب وليس على المسلمين)[11] أمكننا رصد تحولين أساسيين تتعين الإشارة إليهما.

أول هذين التحولين يتمثل في العقيدة الاستراتيجية للسياسات الغربية الجديدة التي كشف في خطاب الاتحاد في يناير ٢٠٠٢م وتمت صياغتها في دوائر المحافظين الجدد والإنجيليين، وطبقت التطبيق الأول في المعترك العراقي.

وتقوم هذه العقيدة على مفهوم الحرب الاستباقية والإجهاضية التي تلائم حرب الإرهاب التي تم الإعلان عنها غداة زلزال ١١ سبتمبر، حتى ولو كانت تقضي في العمق على معايير أسهمت السياسات الغربية بقوة في بلورتها ووضع أُطُرِها المؤسسية.[12]

إن ما يهمنا في هذا السياق هو تحول زالخطر الإسلاميس المتصاعد التركيز عليه في دوائر القرار الأمريكية مع ديناميكية الإرهاب إلى هدف محوري في الاستراتيجية الحربية الأمريكية الجديدة.

ويجدر التنبيه هنا إلى حضور العامل الثقافي بقوة في الرؤية الاستراتيجية الأمريكية الجديدة: ضرورة تصدير النموذج الحضاري الغربي ونمط الحياة الأمريكية شرطاً أَوْحَدَ ضروريا لحماية مصالح الولايات المتحدة التي تقتضي فرض مسلك الديمقراطية التعددية والليبرالية الاقتصادية والإصلاح الديني والاجتماعي.[13] وذلك هو مضمون العديد من المبادرات التي اقترحتها الإدارة الأمريكية في الآونة الأخيرة على المنطقة العربية.

أما التحول الثاني فيتعلق ببروز خط تصدع متنام بين المكونات الثلاثة الرئيسية للنظام الدولي (الولايات المتحدة وأوروبا وروسيا) متمحور حول الملف الإسلامي، وقد تجسد بوضوح خلال حرب العراق الأخيرة التي كشفت عن تباين واضح بين الأطراف المذكورة في إدارة الأزمة الأولى الأساسية من أزمات العالم الإسلامي.

ففي حين تتبنى الدولة الأوروبية منطق الشرعية الدولية بمفهومه الاعتيادي

المألوف (احترام سيادة الدول وحصر التدخل العسكري في المظلة الأممية وتقييده بتهديد السلام العالمي) كما تطرح الشراكة المتوسطية إطاراً لعلاقتها بالدائرة العربية الإسلامية- تميل روسيا الغارقة في المستنقع الشيشاني والمقصية من دائرة نفوذها التقليدية في أوروبا الشرقية وآسيا الوسطى إلى تطبيع علاقتها بالمجال الإسلامي لِتتبوَّأ مواقع عجزت عن الوصول إليها خلال الحرب الباردة.

ومن هنا كان موقفها المناهض لحرب العراق، وترشحها للانضمام لمنظمة المؤتمر الإسلامي، في حين تتأرجح الولايات المتحدة لبناء شراكة جديدة مع البلدان العربية الإسلامية تؤمن في آن واحد ضم هذه البلدان للمواجهة الحاسمة ضد الإرهاب وإصلاح أوضاعها السياسية والاقتصادية والثقافية لاجتثاث جذور الإرهاب ودمجها في المنظومة الدولية.

إن ما نريد أن نبينه فيما وراء هذه الاتجاهات التي أشرنا إليها -هو أن ما كشفت عنه أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١م هو الانفصام القائم بين ثلاث ديناميكيات متجاورة، لكنها متمايزة وأحيانا متصادمة:

ديناميكية التوسع الرأسمالي (في إطار ظاهرة العولمة بمرتكزاتها التقنية) والاقتصادي، وديناميكية التحول السياسي التي تتخذ طابعا إشكالياًّ، ولئن كان السمة الغالبة عليه تبني الشعار الديمقراطي إلا أن رهانه الفعلي خارج الفضاء الغربي هو معادلة التعددية والاستقرار، أي الخط الهش الفاصل بين مطلبي الانفتاح السياسي المفروض وخطر الانزياح نحو الفتنة المعممة والصراعات الأهلية المدمرة، وديناميكية التمايز الثقافي التي أثارت في الفترة الأخيرة اهتمام الباحثين والدارسين بعد ما بدأت تتضح مؤشرات انفجار الهويات الخصوصية، وظهر تلازمها، واتجاه العولمة ذاته.

إن انفصام هذه الديناميكيات الثلاث هو الذي ولَّد الأزمة النظرية التي أشرنا إليها، وقد كان زلزال ١١سبتمبر نقطة تحول مهمة، لعل أثرها الأساسي هو تحول النظر من المعطى الجيوسياسي المحض (العلاقات بين القوى الدولية) والمعطى الاقتصادي الذي بدا مهيمنا في العقد الماضي (صراع التحكم في قلب المنظومة الرأسمالية الموحدة) إلى العامل الثقافي والحضاري الذي غدا مسيطرا على الفكر الاستراتيجي السياسي في الآونة الأخيرة.

ثالثا: النموذج الثقافي

عندما توقع الكاتب الأمريكي الذائع الصيت هنتنغتون «صدام الحضارات» قبل تسع سنوات لم يكن يقصد -كما كرر عدة مرات مؤخراً- انفجارَ وتجذُّرَ ظاهرة الإرهاب والتطرف التي بلغت أوجها في زلزال ١١ سبتمبر الذي لا يمكن أن يقرأ بصفته عملا حضاريا من أي وجه. فظاهرة الإرهاب -بالنسبة لهنتنغتون- وإن كانت خلفياتها دينية وثقافية إلا أنها لا تعكس رؤية حضارية، ولا تعبر عن موقف قيمي.

ومع ذلك فإن مقولة «الصدام الحضاري» التي راجت كثيراً على ألسنة السياسيين والإعلاميين قد تحولت بالفعل إلى براديغم شائع للقراءة والتحليل، بل أصبحت كذلك نمطاً من الإطار الإيديولوجي للممارسة والفعل لدى طبقة سياسية كاملة، أصبح بعضها في موقع السلطة والقرار، مما ينذر بمخاطر جمة على سلام العالم واستقراره.

ومن المثير أن مقولة هنتنغتون التي لم تكن تختلف لدى طرحها كما رأينا عن غيرها من نماذج الفكر السياسي التي قدمت في العقد الأخير لتحليل طبيعة النظام الدولي الجديد -قد تحمست لها تيارات مناوئة من حيث الخلفية والمرجعية، من بينها المجموعات الأصولية المتشددة في العالم الإسلامي، والتيار القومي اليهودي المتطرف، والإحيائية الإنجيلية الجديدة في الولايات المتحدة الأمريكية، واليمين الراديكالي في أوروبا.

وما يجمع بين هذه التيارات هو الانغلاق والتعصب، وإذا كانت المجموعات المتطرفة في العالم الإسلامي معروفة بما فيه الكفاية، وقد ارتبطت بظاهرة الإرهاب (الداخلي أساساً)- فإنها لم تنجح في الوصول إلى الحكم إلا في أفغانستان خلال فترة حكم طالبان.

ومع أن آليات منطق الديمقراطية تكيف الخطاب السياسي وتقننه في صيغ مقبولة للجميع إلا أنه من البارز حالياً أن التنظيمات الأصولية المتطرفة قد نجحت بصفة متزايدة في اختراق مراكز القرار مما انعكس بصفة جلية في المواقف والقرارات الأخيرة ذات الصلة بالشرق الأوسط، مما يبين أن ما نشهده راهناً هو صدام أصوليات متناوئة، لا يمكن النظر إليه بوصفه صدام حضارات.

ومع ذلك فإن أغلب التحليلات الغربية (على اختلافها في المسلك والخلفية) قد بادرت مباشرة بعد أحداث ١١ سبتمبر إلى ربط ضربات نيويورك وواشنطن بخلفية

ثقافية إسلامية.

ويكفي الاطلاع على الطبعات الأولى للصحف الغربية الكبرى لتبين ذلك. فوزير الخارجية الأمريكي الأسبق هنري كيسنجر كتب في مقالة بصحيفة (الواشنطن بوست) (٢٠٠١/٩/١٣) يقول: إن الهجمات التي تعرضت لها واشنطن ونيويورك حرب حقيقية منظمة ضد نمط الحياة الأمريكي ونظام الحرية القائم عليه.

وفي حين ذهبت في اليوم نفسه صحيفة زلاربليكاس الإيطالية إلى (أن الغرب كله مهدد عبر رموز الحداثة الأمريكية الأكثر تقدماً) اعتبرت (الاندبندنت البريطانية) أن هذه الهجمات هجوم ضد القيم الحضارية للعالم الغربي ونعتت صحيفة البابيس الإسبانية التفجيرات بأنها حرب على (جوهر حضارتنا السياسية) ولم تشذ (الازفستيا) الروسية عن هذا المنحى، فاستعادت نظرية (هنتنغتون)، وأفاضت القول بعبارات نابية في (المواجهة التي اندلعت بين الإسلام والمسيحية).

أما أسبوعية (لكسبريس) الفرنسية فقد خصصت عددها الذي صدر مباشرة بعد الحدث لما أسمته (الحرب العالمية الثالثة) التي قوامها (الصراع المتجذر والعميق بين القيم الإسلامية والنموذج المسيحي الغربي).

ويمكن أن نقدّم عشرات النماذج من تغطية الصحافة الغربية لزلزال ١١سبتمبر في الأشهر الأولى[١٤] وأغلبها يندرج في السياق ذاته، أي إعطاء ضربة إرهابية لمجموعة ضيقة ومعزولة مضامين حضارية عميقة وتصنيف الحدث العدمي المذكور بصفته صداماً بين نمطي حياة وخلفيتين ثقافيتين.

وإذا تجاوزنا المستويين الأولين: أي السياسي والإعلامي- نلمس أن هذا الوهم لم تسلم منه الشخصيات الفكرية المرموقة وبعض كبار المتخصصين في الدراسات الإسلامية. ويذهل المراقب المطلع لعدد الكتب والمؤلفات التي صدرت بكثافة خلال العامين الأخيرين باللغات الأساسية حول الإسلام والغرب من المنظور الثقافي من وحي زلزال ١١ سبتمبر.

وإذا تركنا جانباً بعض الكتابات الاستفزازية الفجة التي راجت على نطاق واسع وكثر الحديث حولها مثل كتابات «أوريانا فالاشي» و «ميشيل هولبك» أمكننا تصنيف المؤلفات المذكورة في اتجاهين أساسيين:

- الاتجاه الاستشراقي التقليدي: الذي يبدو أنه عرف انتعاشة جديدة، لسد ثغرة

الطلب الواسع حول الإسلام والثقافة الإسلامية التي لا يمكن أن تسدها دراسات الجيل الجديد من المستعربين الذين يركزون أبحاثهم على الموضوعات الاجتماعية أو الجيوسياسية باستخدام مناهج العلوم الإنسانية المعاصرة (مثل جيل كبيل وبرونو أتيان..).

فالمستشرق القديم المعروف برنارد لويس عاد بقوة إلى الأضواء، وتحول إلى نجم إعلامي كثيف الحضور بعد الأحداث، فأصدر كتاباً بعنوان «كيف حدث الخلل؟» يزعم فيه تقديم الإجابة على إشكال «أزمة الانفصام بين الإسلام والحضارة الحديثة» التي هي -حسب اعتقاده- خلفية «الإرهاب الأصولي» مُرْجِعاً هذه الأزمة إلى عدم نفاذ المشروع النهضوي العربي الإسلامي إلى مشكل العلاقة القائمة بين الدين والدولة، أي بعبارة أخرى عدم استيعاب وتبني الرؤية العلمانية للشأن السياسي[١٥]. وبالإضافة إلى المسألة السياسية فقد كثر الحديث في الأدبيات الاستشراقية الجديدة حول موضوع الجهاد ورؤية الإسلام للآخر بنعتها بالإقصائية والعدوانية، من خلال التأويل المتسرع والزائف للنصوص الإسلامية وإخراجها من سياقاتها، مما ينم عن قصور فادح في التعامل مع هذه النصوص، مما لا يحتاج إلى مزيد بيان[١٦].

- الاتجاه زالنقديس الذي يصور المواقف ذاتها بمفاهيم واصطلاحات العلوم ونصوصه لتجربة الديانات السماوية الأخرى لتأهيله للحداثة والفطور لكي يندمج المجال الإسلامي مع الحضارة الكونية الجديدة.

ولعل أوضح مثال على هذا الاتجاه هو الكتاب الأخير الذي أصدره محمد أركون وجوزيف مايلا بعنوان «من مانهاتن إلى بغداد»، وقد ذهبا فيه إلى أن عمق أزمة الغرب والإسلام راجع إلى تأخر المسلمين في تطبيق المناهج النقدية من أنثربولوجيا واللسانيات وعلوم إنسانية على النصوص الدينية، مما يرجعانه إلى طغيان النزعات النضالية، التي واكبت حركات التحرر في سعيها لمحاربة الغزو الثقافي الغربي بصفته خطراً على الهوية والذات، وقد اعتمدت الدول المستقلة خطاباً ثيولوجيًّا مغلقاً يوظف الرأسمال الديني في الرهانات المجتمعية والسياسية، وكانت ردة فعل التيارات الاجتماعية من الموقع نفسه، وبالآليات ذاتها، في حين كان المطلوب هو اعتماد شبكات التأويل التي أبدعها الفكر اليهودي والمسيحي في قراءة ونقد التراث.[١٧]

وفي الأفق نفسه يذهب المفكر الفرنسي المعروف جان دانيال في مقالة صدرت بعد الحدث في مجلة لـ«نوفي أوبسرفاتور» إلى أن التحدّي المطروح اليوم على الفكر

الإسلامي يتمثل في القدرة على خلخلة ومراجعة المرجعية النصية، لإدماج المقومين الفكريين الأساسيين للحداثة وهما: تعويض (الحق المقدس) بسيادة الفرد الحر مما يفسح المجال أمام قيم الديمقراطية التعددية الحقيقية ولتجسيد المفهوم الفعلي للمواطنة والمساواة، واستيعاب الآثار الاجتماعية للحضارة الصناعية من انهيار القيم العائلية الأبوية، وتحرر المرأة، وانتشار ثقافة الاستهلاك، والانفصال عن أَسْرِ التقلَيد والعادات، وبالتالي تجذير حرية الفرد.[١٨]

ولهذا الرأي يميل مفكرون بارزون آخرون من بينهم بعض أخصائيين في الإسلام السياسي مثل جيل كيبل وأولفييه روا وماكسيم رودنسون.. وكلهم يركز على هذا البعد التأويلي وأهميته في تحقيق المصالحة بين الإسلام والحضارة الحديثة.

وليس همنا معالجة هذا الإشكال العصي الذي يبدو أنه موضوع نقاش واسع في الدوائر الإسلامية نفسها، ولكن حسبنا الإشارة إلى أن هذه المقاربة تطرح أسئلة نظرية وإجرائية عديدة لا نجد لها ذكراً في الكتابات المذكورة التي سلكت في الغالب المسلك التبشيري الدعائي.

ومن هذه الإشكالات: هل المسلك التحديثي واحد ومتماثل بالنسبة لكل السياقات الثقافية والمجتمعية؟ وما مدى القدرة على امتطائه فيما وراء التمايزات التاريخية (التحديث عصور ما بعد الحداثة).

ومن ثم فإن القيم الكونية التي تُطْرَحُ بديلا عن التميز الثقافي تحتاج إلى تعريف وتحديد: هل تكتسي مشروعيتها من واقع هيمنة وسيطرة الثقافة الغربية؟ أو من مقاييس ذاتية تتطلب البلورة عقديا ومعياريا؟.

أي بعبارة أخرى، في الحوار الدائر حول الإسلام يظل الإشكال المستعصي يتحدد في العقدة غير المحسوسة بين حق الاختلاف الحضاري الذي يبرر مقولة الحوار والتعايش وإمكانات التواصل داخل حضارة كلية لا يشارك في صياغتها أغلب سكان المعمورة الذين ينتمون لثقافات مغايرة ومختلفة.

الحواشي

(١) راجع مثلا:

Olivier Roy: les llusions du 11 september le Debat Strategique face au terrorisme seuil, Paris 2002 -

- Pascal Boniface: le onze septembre PUF 2002.

(٢) راجع مثلا:

Fernand Braudel, Ecrits Sur Phistoire Flammarion Paris 1969. -

(٣) من أهم من نحى هذا المنحى أمانيال تود في كتابه المهم

Empire: Essai sur la decomposition du systeme americain Gallimard. Paris 2002.¢Uapres l -

(٤) شاع كثيرا في هذا المنظور كتاب تيري ميسان غير المقنع

Effroyable imposture, Editions Carnot 2002.¢UThierry Meyssan: 11 September 2001: I

(٥) راجع مثلا كتاب بونيفاس السابق ذكره.

(٦) راجع مثلا الموضوع:

Zaki Laidi: Un monde Prive de sens. Hachette. Paris 2001. -

(٧) انظر:

F. Fukuyama: The end of history and last man the free presse 1992. -

(8) - The clash of civ lization and Remaking of world order Simon and Schuster 1996.

(٩) انظر: - Alain Minc: le nouveau Moyen age Gallimard.

(١٠) انظر:

orgueil, Plon Paris 2002.¢UOriana Fallaci: Larage et l -

Alexandre Del Valle: le Totalitarisme Islalmiste face a la democratie, Editions de Syrtes 2002.

وقد عالج هذه الكتابات مؤخرا فنساال غيسر في عمل مهم:

Vincent Geisser: La nouvelle Islamophobie la Decouverte 2003. -

(١١) راجع مثلا:

Arabie Saoudite en questions.¢UAntoine Basbous l -

- Bernard Hernri Levy: qui atue Daniel Pearl? 2003.

(١٢) راجع حول مفهوم «الحرب الاستباقية»

and America¢ULawrance F.Kaplin and William Kristol: The War over Iraq: Saddam -

n mission. encounter Books 2003.¢Us tyranny

(١٣) حول الاستراتيجية الأمريكية في المنطقة راجع:

Michel Scolt Domn: Palestine, Iraq, and American strategy. Foreign Affairs 2003. -

(١٤) جمع مركز طارق بن زياد في الرباط الكثير من هذه المقالات في التحليلات في عمل مهم صادر عنه.

(١٥) انظر

Bernard lewis: The crisis of Islam random house 2003. -

- What went wrong? Western reponse Oxford University Press 2002.

(١٦) من نماذج هذه القراءة للإسلام بصفته ديناً حنيفاً مستمرّاً:

Islam Seuil Paris 2002.¢UAlfred- Louis de Premare: Les Fondations de l -

(١٧) انظر

Joseph Maila: De Manhattan a Bagdad. Au dela du bien et du mal. Desclee de Brouwer. -

Mohamed Arkoun,

(١٨) راجع مثلا: - La Nouval Observateur 4/10/2001.



تكامل العقل والإيمان عند ابن رشد

عبد القادر بنعبد الله◆

يعد فيلسوفنا الكبير أبو الوليد ابن رشد رائد العقل والتنوير في عصره وفي العصور التي تلته. والعودة إلى فكر هذا الفيلسوف الرائد- الذي أقر إقراراً قويا بتكامل العقل والإيمان، ونجح في البرهنة على لزوم بعضهما بعضاً وتكاملهما- أمر مطلوب خصوصاً في زماننا هذا الذي تقاذفت فيه فكرنا العربي والإسلامي تيارات عاتية، كادت تشل قوته وقدرته على الإسهام في ريادة البناء الحضاري.

إن صلابة وقوة فكر ابن رشد ضمنت له تلك النتائج التي كان أهمها طلب الحقيقة، وهي عدم تعارض العقل السليم والإيمان، كما عبر عن ذلك القرآن الكريم، وإذا بدا الخلل للبعض بين هذين القطبين، فإن مرد ذلك- كما رأى هو- إلى الطرق العقلية غير المحكمة، والتي تذهب في تأويلاتها للقرآن سبلا خاطئة غير سليمة.

لماذا العودة لأبي الوليد ابن رشد؟ اعتبارات شتى تدعو إلى هذه العودة.

أولا: اعتبار إرثه تراثا إنسانيا خالدا، وجد تجلياته وامتداده، وعرفته بيئاتٌ مختلفةٌ علمية وفلسفية وفقهية وغيرها ، وقد استفادت كل هذه المسارات من فكره.

ثانيا: تموضع ابن رشد داخل سياق الإصلاح في عصره، حيث جاء في فترة معينة، وعاش همومها في لحظات تاريخية هامة، وأجاب عن حاجيات وأسئلة عصره وفكره. ونحن إذ نعايش الهموم نفسها – تقريباً- نرى أن ابن رشد راهن بفكره

◆ أستاذ مغربي متخصص في الفلسفة الإسلامية.

- كما هو الشأن مع الفكر الإسلامي المعاصر - على التفاعل مع أفضل وأصلح ما ينتجه الفكر العالمي، كما فعل هو في شأن إدخال الفكر اليوناني الإغريقي إلى ساحة الفكر الإسلامي، والاستفادة مما صلح منه.

إن نزعته تنويرية تدعو إلى الانفتاح على كل الثقافات والتيارات الأجنبية، وتأخذ ما صلح منها، وحين اتجه إلى شرح أرسطو، قال: (فلنضرب بأيدينا إلى كتبهم- فلاسفة اليونان- فإن كان فيها شيء يعد صوابا منهم شكرناهم عليه، وإن كان فيها شيء خطأ نبهنا إلى هذا الخطأ)[1]

ثالثا: شأنه الخاص الذي لا يقل خطراً عن شأنه في تاريخ الفكر البشري العام، فالمشادة العنيفة التي دارت بين الفلاسفة والمتكلمين كادت تقوض الفكر الفلسفي في الشرق، وتقضي على أسس العقل والإيمان قضاءً تاماً لولا وجودُهُ وتمكّنُهُ من الدفاع عنهما بعزيمة خارقة وإعلائه لسلطان العقل.

إن النزعة التنويرية والنقدية بوأته المكانة اللائقة وجعلت لفلسفته وفكره ذيوعاً في تاريخ الفكر الفلسفي العالمي عامة، والإسلامي خاصة، ومهما يكن من خطر الفارابي وابن سينا وابن ماجه وابن طفيل والغزالي، فإنهم لم يحتلوا تلك المكانة رغم رسوخ أقدامهم في العلم والفلسفة.

(وحدة العقل) عند ابن رشد

إن وحدة العقل عند ابن رشد هي التي فجرت المواقف بين الفلاسفة واللاهوتيين اللاتين في القرن الثالث عشر الميلادي، حتى إن هذه القضية أثارت حفيظة من لم يسمحوا بدخول ارسطو طاليس إلى حلبة الصراع الفلسفي اللاهوتي.

ويأتي على رأس هؤلاء توما الإكويني الذي قال: «إن الشارح ليش مشائيا بمقدار ما هو مفسد للفلسفة المشائية» وقد حمل على المدرسة الرشدية(لا على ابن رشد مباشرة) في كتابه زوحدة العقلس أو الرد على الرشديين، وكذلك كوليم دوفريني، والبير الكبير، وريموند مابيني وغيرهم.

وفريق آخر أخذ بأقواله دون تحفظ، ورأى أن من خالف الشارح في الفلسفة يخطئ لا محالة.

وبقى أثر ابن رشد قوياًّ طيلة قرون، ومدرسة بادوا الإيطالية اعتمدته كلياًّ حتى القرن السابع عشر تقريبا، وأخذ بعد ذلك في القرن الثامن عشر النهج الفلسفي

الرشدي نفسه بعض كبار فلاسفة ألمانيا كمندلسون(١٧٨٠م) ولتسنيك(١٧٨١م) في نظرتهم إلى العقلية الدينية. وعندهم أنه مهما بلغ الاختلاف في الأديان ظاهريا فهي واحدة في الجوهر. وما الاختلاف الظاهري الشكلي إلا تعبير جمهوري عن الحقيقة فقط.

وقد احتدم النزاع بين الفريقين حول بعض القضايا الفلسفية البحتة نجمت عنها نتائج لاهوتية ناقضت العقيدة المسيحية صراحة. وتعود جذور هذه القضية أصلا إلى زكتاب النفسس لأرسطو، فقد طرح المعلم الأول سؤالا فحواه: هل العقل واحد يشترك فيه جميع البشر وبه يعقلون؟ أم أنه خاص بكل إنسان فرد يصح بموجبه القول: «إن هذا الإنسان يعقل»؟

وقد ذهب ابن رشد في تأويله للعقل الهيولاني إلى أن العقل واحد غير متجزئ بالنوع والعدة، ولا يطرأ عليه أي فساد، وإذا تم الانحلال للجسد بعد الموت يعود العقل إلى حالته الأولى من الوحدة ما دامت علة الكثرة عند فيلسوفنا هي المادة.

العقل عند ابن رشد

يرى ابن رشد أن القوة الناطقة جُعِلَتْ في الإنسان من أجل وجوده على الوجه الأفضل، لأنها قاعدة الصنائع العمليةَ والعلوم النظرية التي تستقيم للإنسان دون الحيوان، وُجعلَتْ فيه من أجل سلامته فقط.

إن هذه القَوة الناطقة في نظره تتصل بثلاث مسائل:

١- المعرفة بوجودها.

٢- مباينتها لقوى النفس الأخرى.

٣- حالتها التي توجد عليها تارة بالقوة وأخرى بالفعل.

ويرى أن الجواب على هذه المسائل الثلاث كفيل بمعرفة: هل هي ذات هيولي أم لا؟ وما هو المحرك الذي يحركها بإخراجها من القوة إلى الفعل؟ وهل هي أزلية أم حادثة؟

وقد قسم العقل إلى عملي ونظري (حسب المدركات والغرض من إدراكها)، فما يحصل بالتجربة يدركه العقل العملي كقوة تدرك هذه المعقولات.

وهذه العملية تتصل بصور خيالية تحدث فيها، وإن كانت هذه الصور حكرا على الإنسان، بل هي شي في طبع الحيوان ؛ لأنها ضرورةٌ لبقائه وسلامته (مثل الحياكة

لدى العنكبوت والتسديس عند النحل... وهكذا) إلا أن الإنسان يفوق الحيوان لأنه يدرك هذه الصورةَ فكراً واستنباطاً.

والعقل العملي يدرك الصور الخيالية للأفعال الإرادية التي يتمثلها والمتصلة بالفضائل العملية (الشجاعة .. الوفاء...الصداقة... الحمية..إلخ) لأن وجود هذه الفضائل منوطٌ بتقديرٍ تخيّلي لما ينبغي فعلُهُ في مقام ما وعلى قَدْرٍ ما[٢].

أما العقل النظريّ فيدرك الكليات (المعقولات) دون ارتباطٍ بالعمل بسبب. ولمعرفة هذه القوة يجب الوقوف على طبيعة الكليات النظرية: هل هذه المعقولات موجودة بالقوة أم بالفعل؟ أم فقط بالفعل؟

ولإدراك ذلك تجب معرفة ماهية اتصالها بنا. فإذا كان الاتصال بنا كاتصال المفارقات بالمادة (كالعقل من حيث اتصاله بالموجودات التي تكتسي من صورها) لكانت المعقولات تحصل مستقلة عن الزمن الذي يجري علينا (أي العمر)، ففي الصغر لا ندركها، حتى إذا توافرت الملكة لذلك ظهرت فيه، فحصل الإدراك لها، فهي وإن لم توجد في الصغر بالقوة موجودة على سبيل الكمون والاستتار (لأنها لا توجد وجود القوة أو الصور الهيولاني)، لأن هذه الأخيرة لها مراتب: لها صور العناصر البسيطة أولاً، وصور الأجسام المتشابهة الأجزاء ثانيا، والنفس الغاذية ثالثا، فالحاسة رابعا، فالمتخيلة خامسا.

وكل هذه الصور تشترك بخواص بينها، بالإضافة إلى صفات أخرى منفردة لكل صورة كالانقسام وقبول الكيفيات المتضادة التي تستند إلى الهيولي والعناصر البسيطة. وإدراك هذه المعقولات غير متناه.

ومن خصائص الإدراك العقلي أن يعقل نفسه (هو المعقول بعينه) لأنه يجرد المعقولات عن المادة ويعقلها، كما أن خصائصه كذلك أن هذا الإدراك ليس انفعالا (أي لا تضعف هذه القوة إذا عظم موضوعها)، وتضاف خصيصة أخرى أن العقل يقوى مع تقدم العمر بينما تضعف قوى النفس الأخرى.

والمعقولات تدرك بالحس والتخيل لأنها متصلة بقوة بهما. يقول ابن رشد: (مضطرون في حصولنا لنا أن نحس أولا ثم نتخيل، وحينئذ يمكن أخذ الكلي)[٣]. وذلك بأن يحدث ذلك عن طريق الترقي في مراتب من الحس إلى مرتبة الخيال فالنطق، وهي مراتب التجريد التي تمر بها النفس في إدراكها للمعقولات الكلية وغير الحاوي لحاسة ما فاته كثير من المعقولات المتصلة بها، فالأعمى يدرك

المعقولات المتصلة بالألوان، ويفوته العلم بالألوان، والمعنى الكلي يحصل بالتكرار والحفظ. والعقل ذو جوهر هو بالقوة جميع المعوقات[٤].

والعقل الفعال عنده يصير الًمعقولات التي بالقوة إلى معقولات بالفعل (وبحسبه أن المعقولات بالقوة هي صور خيالية، وحسب التراتب في الإدراك يصبح الإدراك عقلا مستفادا، وهو التمام والكمال والفعل الذي كان العقل الهيولاني قوة عليه، فصير العقل الفعال تلك القوة التي فيه فعلا، وهي أسمى مراتب الكمال الإنساني.

وابن رشد يباين الفلاسفة العرب في قضية العقل الفعال، وذلك أنهم (وعلى رأسهم ابن سينا والكندي وآخرون) رأوا أن لا صلة لهذا العقل بالنفس عرضا، وهو يرى أن له صلة قوية جوهرية بقوى النفس كصلة الصورة بالمادة، وإلا لما كان الإد راك (أو النطق) من خواص النفس وكمالاتها الجوهرية. وهذا تجاوز لما كان عليه مفهوم الإدراك قبله.

وعلى أساس ما تقدم، من نظر ثاقب وتمحيص نظري دال على مجهود عقلي كبير، يمكن أن يرشح ابن رشد رائدا لفلسفة التنوير النظري الإسلامي. لأنه بهذا أعلن سيادة العقل. وهذا سبب تلقف أوربا له، وهي تستيقظ من غفوتها فتعمقت في أفكاره، وظهر ما سمي بالرشدية اللاتينية والسياسية- في باليرمو وباريس ونابولي. بل يمكن أن نقول: إن هذه اليقظة العقلية (والنفسية معا) أسهمت إلى حد كبير في هدم صرحِ لاهوت القرون الوسطى وتهيئة الأجواء للنهضة الأوربية.

لقد كان ابن رشد يَقِظاً نبيهاً حين عرف أن العقل قدرة إنسانية متعاظمة، قادر على معرفة الأشياء، ومعرفة الاطراد الناموسي في الطبيعة، وعرف أن كمال هذه القوة الإنسانية هو العقل الفعال المشترك في النوع الإنساني. وقد عرف مفكرو أوربا خلال النهضة انتباه ابن رشد لهذا.

كما فطن إلى أن العقل النظري يرتقي هو نفسه، وأن لا سبيل إلى الارتقاء إلا في الاعتناء بالعلوم ، إذ بدون العلوم يمتنع ارتقاء العقل إلى الكمال. وهذا ما يتحقق فعلا في كل ارتقاء يشهده الإنسان على مستوى كل الحضارات البشرية السابقة واللاحقة.

هذا المنهج العقلاني الصارم أتاح لأفكاره وفلسفته الاستمرارية في أوربا، بل تطورا يتماشى مع استعداد أوربا للتغيرات الاجتماعية الحديثة.

وتحت اسم «الرشدية اللاتينية» تحولت الفلسفة الرشدية إلى رشدية سياسية، لعبت دورها الخطير في تطور النهضة الأوربية، حيث كانت الترجمات اللاتينية لشروح ابن رشد لأرسطو وما تضمنته من أفكار تزِعزع هيمنة الكنيسة ؛ لأن هذه الترجمات (منها ترجمة مؤلفات ابن رشد من قبَلِ ميخائيل الاسكوتلاندي في بلاط الإمبراطور فريدريك الثاني في صقلية ببالَيرمو) هذه الترجمات لشروحه لعبت دورا حاسما في اندلاع ثورة ثقافية عارمة وفكرية سياسية استقبلتها بحماس كثير من الأوساط الثقافية في الجامعات اللاتينية (كما كان في باريس) وأصبح (AVEROES) كما يلقبونه رمزا من رموز التحولات الفكرية في أوربا، بل إنه ما بين سنتي ١٢٤٦-١٤٦٠م سادت فلسفته، وهيمنت على التدريس في كليات الفنون، وأصبح من العسير مقاومتها، حتى إن الأسقف الأغسطيني إتيان تامبيه (TEMPIE ETIENNE) بإيعاز من البابا يوحنا الحادي عشر سنة ١٢٧٠م وقف بضراوة ضد هذا الاكتساح الرشدي، وذهب في مقاومته إلى حد إصدار مرسوم يحرم كثيراً من القضايا الأرسطية التي اعتمدها توما الإكويني لدعم العقيدة المسيحية، والتي تتلاءم وهذه العقيدة.

فالرشدية اللاتينية أخذت اتجاهها وأسسها من فكرة ابن رشد. ولنتأمل فكرته في زفصل المقالس حيث يقول: «إن الأمر الغالب على الجمهور من معرفة الله إلى طريق وسط ارتفع عن حضيض المقلدين، وانحط عن تشغيب المتكلمين، ومنه الخواص على وجوب النظر التام في أصل العقيدة»(٥).

وهذه المراتب المذكورة في هذا النص: ١- التقليد. ٢- الطريق الوسط. ٣- تشغيب المتكلمين. ٤- نظر الخواص في البرهان. الغرض منها عند ابن رشد الابتعاد عن التقليد، وتشغيب المتكلمين ، والآخر بالطريق الوسط للجمهور، ورد النظر العقلي للحكماء. تلك هي عين الأفكار الأساسية لابن رشد والتي تمس بقوة قضايا العقل والإيمان التي اتهمت بها الرشدية اللاتينية والتي قاومتها الكنيسة بضراوة شديدة.

مم استفاد ابن رشد في بناء منهجه العلمي؟

استفاد قطعا من دراسة الفقه والاشتغال بالقضاء. وقد اتبع منهجا نقديا عبر بالفعل عن فكر صاحبه الذي خالف الأسبقين. وهذا المنهج كان قائما على ذاتيته المتميزة التي تحرك التفكير المستقل، فانطبعت بهجوم كبير على كثير من الأفكار والمذاهب، ومهما يكن من درجة هذا في علة نكبته فقد كتب الخلود لفكره

ومنهجه.

ولعل أسبق هذين العاملين في رسم منهجه العلمي الدقيق دراسة الفقه، ثم الاشتغال بالقضاء.

فدراسة الفقه نَمّتْ فيه حسَّ النقد الفلسفي، وتوليته القضاء (بل إنه تولى منصب قاضي القضاء في عهد الخليفة يوسف بن عبدالمؤمن) هذه الوظيفة الخطيرة نمّ فيه إلى جانب روح النقد ترجيح الآراء على بعضها بعضاً. وقوة الترجيح أدت به إلى الكشف عن كثير من الأخطاء والتناقضات في فكر الأسبقين.

والدارس لكتابه القيم «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» يلاحظ ملامح هذا المنهج النقدي. يقول ابن فرحون في تقريظه: «وله تآليف جليلة الفائدة، منها: بداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه، ذكر فيه أسباب الخلاف، وعلل وجوهه، فأفاد وأمتع، ولا يعلم في وقته أنفع منه، ولا أحسن سياقا»[٦].

وقال عنه كذلك: إن الدراية كانت أغلب من الرواية، ويعني بذلك طغيان جانب النظر العقلي في منهجه.

وإلى جانب رسوخ قدمه وكفاءته في الفقه، فقد كان عارفاً بالفتوى على مذهب الإمام مالك، طويل الباع في علم الفرائض والأصول[٧]. وقد اتّبع منهجاً في تناوله لأصول الفقه وفروعه، وتناول كل ما يتصل بالعقيدة والأحكام، بل إنه أرشد المجتهدين إلى طريقة النظر في قضايا الدين عامة، وطرح لذلك أصولاً وقواعد.

وفي كتابه «بداية المجتهد» يرشد إلى القياس الشرعي، ويعتمد الاجتهاد والتأويل، وقد عرف القياس الشرعي وبين وظيفته، فقال: «وأما القياس الشرعي فهو إلحاق الحكم الواجب لشيء ما بالشرع بالشيء المسكوت عنه لشبهه بالشيء الذي أوجب الشرع له ذلك الحكم أو لعلة جامعة بينهما. ولذلك كان القياس الشرعي صنفين: قياس شبه وقياس علة»[٨].

ثم يبين الفرق بين القياس الشرعي واللفظ الخاص يراد به العام: «أن القياس يكون على الخاص الذي أريد به الخاص فيلحق به غيره»، ثم يبين ما التبس على الفقهاء في هذا المجال، فيزيد في الشرح: «أعني أن المسكوت عنه يلحق بالمنطوق به من جهة الشبه الذي بينهما لا من جهة دلالة اللفظ ؛ لأن إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به من حيث تنبيه اللفظ ليس بقياس، وإنما هو من باب دلالة اللفظ. وهما يلتبسان على الفقهاء كثيرا».

وبهذا يدفع الفقيه إلى القياس الشرعي في الأحكام الشرعية. فقد قال: «إن الطرق التي منها تلقيت الأحكام عن النبي – صلى الله عليه وسلم – بالجنس ثلاثة: إما لفظ، وإما فعل، وإما إقرار. وأما ما سكت عنه الشارع من الأحكام، فقال الجمهور: إن طرق الوقوف عليه هو القياس»[٩] إلى أن يقول: (ودليل العقل يشهد بثبوته، ذلك أن الوقائع بين أشخاص الأناسي غيرمتناهية، والنصوص والأفعال و الإقرارات متناهية، ومحال أن يقابل ما لا يتناهى بما يتناهى)[١٠].

إن الناظر في منهج ابن رشد الفقهي يجب أن يعتمد مؤلفاته القيمة الثلاثة:

١- (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) الذي يتناول فيه فقه الفروع.

٢- (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة) ألفه ابن رشد في إشبيلية عام ٥٧٥هـ/١١٧٩م، تناول فيه آراء المتكلمين ثم نقدها وبرهن على مذهبه، وتناول مشكلات فلسفية وبعض قضايا علم الكلام.

٣- (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) تناول فيه طريق العقل للنظر في المشكلات الفلسفية، وطرق التأويل والقياس العقلي، ومسائل الدين.

والكتب هذه جميعها تحوي نوعاً من التقارب والتكامل بين اتجاه فقيهنا في كتابته الفقهية والفلسفية، فهو من دراسة الأحكام (في الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح) في زفصل المقالس استفاد من هذه الدراسة في مجال الفقه. وعند انتقاده للحشوية (التي وقفت عند ظاهر الآيات) في كتابيه: «فصل المقال» و«مناهج الأدلة» كان على اتصال وثيق بمسائل كتابه «بداية المجتهد ونهاية المقتصد».

وأما في كتابه: زالكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملةس فحاول إيجاد علم كلام جديد عمدته البراهين اليقينية المستمدة من النظر العقلي الذي أمر به الوحي. ويرى أن البراهين العقلية (الفلسفية) هي التي جاء بها القرآن الكريم.

ولإقامة هذا الصرح الفكري العتيد كان عليه أن يقوض ما بناه الآخرون من جميع فرق المتكلمين مبيِّناً هفواتهم (من أشاعرة ومعتزلة وباطنية وحشوية) وما أنتجته هذه الهفوات من زيغ عن روح شريعة الأمة الإسلامية إلى ملل ونحل ومذاهب أشد ما تكون على التباين والاختلاف عن طريق الحق الذي ارتضاه الشرع الشريف لنا.

قال: «إن الشريعة قسمان: ظاهر ومؤول، وإن الظاهر فرض الجمهور، وإن المؤول

فرض العلماء. وأما الجمهور فغرضهم فيه حمله على الظاهر وترك تأويله، وأنه لا يحل للعلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور». ثم هاجم سائر فرق المتكلمين لعدم استعمالهم للبرهان بالطرق السليمة[١١].

وابن رشد يسقط الدليل كليا، متهما المتكلمين بأنهم خطابيون يعالجون القضايا العويصة بعقلية وهمية وأساليب بسيطة عامية تبطل الأسباب والمسببات. ولا يكتفي بهذا الهجوم بل يرى بأن المتكلمين بهذا الاستدلال البسيط يجرمون حيث يجردون خلقُوا من الغاية التي خلق لها، بل نفوا الحكمة عن أفعال الله - تعالى - ، وليس في الشرع مطلقا دليل ساذج مثل هذا. فالله عنده كل شيء بمقدار، إشارة إلى قوله تعالى: ﴿الله يعلم ما تحمل كل أنثى وما تغيض الأرحام وما تزداد وكل شيء عنده بمقدار﴾[١٢]، وعنده كل شيء بحسبان إشارة إلى قوله - سبحانه- : ﴿الشمس و القمر بحسبان﴾[١٣]، وأنه خلق السماوات والأرض بالحق، إشارةً إلى قوله - تعالى-: ﴿وهو الذي خلق السموات والأرض بالحق﴾[١٤]، «وكل أفعاله -سبحانه - منزَّهةٌ عن العبث، لقوله - تعالى -: ﴿أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا﴾[١٥]، كما أنه منزه عن اللهو لقوله تعالى: ﴿وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين﴾[١٦].

هذا النظر المميز في الدلائل ونقدها، والنظر في طبقات المخاطبين وتصنيفها بهذه الطريقة هو الذي جعل فلسفته تتميز، والذي زادها طرافة حين قسم الأقيسة إلى ثلاثة أصناف: برهانية وجدلية وخطابية. وتبعا لهذا التقسيم في الأقيسة، قسم الناس إلى ثلاث، يقابلها: البرهانيون والجدليون والخطابيون.

ويدخل في طبقة البرهانيين الفلاسفة (الخاصة)، وفي طبقة الخطابيين جمهور الناس الغالب (العامة) ، وفي طبقة الجدليين المتكلمون (وهم دون الفلاسفة درجة، وأعلى في إدراكها عن الجمهور)[١٧].

واختلافها يعود إلى طرق التصور والتصديق الخاصة بها.

وطرق التصديق منها ما هو وقف على البرهانيين (الخاصة)، ومنها ما هو وقف على الجدليين والخطابيين (العامة) والشرع يشتمل على طرق التصديق الثلاث للخاصة والعامة. وأقاويل الشرع نوعان: صريح لا يحتاج في إدراكه إلى برهان، تأخذ به الخاصة والعامة على ظاهره (وكأنه محكم)، ونو لا يدرك إلا بالبرهان، وعلى الخاصة أن تؤوله للجمهور محمولا على ظاهره.

فواجب العامة تصديق النصوص وحملها على ظاهرها (كما رأى الأشاعرة)، والمؤولون هم الفلاسفة والراسخون في العلم وحدهم، لكن لا يجب التصريح بهذه التأويل إلا لمن هم أهل لذلك، لأن التأويل يفسد إيمان العامة، ولأن الخطابيين يكفيهم الظاهر للامتثال لأوامر الشرع ونواهيه.

هذا مأخذ ابن رشد على المتكلمين عامة، فرغم تصريحهم بالتأويل، إلا أنه لم يستوف شروط البرهان، ولهذا كانت أكثر تأويلهم سفسطائية غير محكمة. ومثال ذلك الأشاعرة فهم بنوا أقوالهم على أصول عامة تنكر كثيرا من الضروريات كتأثير بعضها ببعض (السببية)، ووجود الأغراض، إضافة إلى المقدمات الواهية في وجود الله، ويكفّرون من لا يأخذ بأدلتهم.

ومذهب ابن رشد في بنائه المنطقي للأقيسة العقلية، إنما يميز بين طبقات الناس اجتماعيا: الجمهور وأهل البرهان (أي الخاصة والعامة)، والتقسيم مطرد اجتماعيا، يرفع من شأن الفلسفة فيجعلها في أرفع مستويات المعارف البشرية، وبهذا يظهر عنده أن العقل زادُ في الإنسان لاحتوائه أرقى المعارف؛ والوحي لما كان أرقى المعارف وأشرفها درجة لأنها تنحدر من مصدر رباني كان العقل رائدها في البحث.

ورغم المؤثرات الفلسفية الأرسطية في اتجاه ابن رشد في الأقيسة العقلية وأصنافها التي أسس بها لنقد وهدم آراء المتكلمين، فإن هناك بونا شاسعا بينهما ؛ لأن أرسطو تحدث عن أصناف القياس ومرتبتها من التصديق، وابن رشد ميز بينها اجتماعيا.

هذا الفقه في قضايا العقيدة، كان عنده مثل الفقه الأكبر شأن (أبي حنيفة في ذلك) وله خصص كتابه «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة» أقام فيه منهجا جديدا مؤسسا على براهين يقينية مستمدة من النظر الفلسفي المؤسس بدوره على الوحي كما رأى هو.

أما منهجه في الفقه الأصغر (فقه الفروع)، فقد خصص له كتابه: «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» وكتب ورسائل أخرى، مثل «رسالة الضحايا» و«رسالة الخراج» و «مختصر المستصفى» وهو ملخص منقح لكتاب الغزالي. ولكن أهم كتبه في هذا الفقه «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» وقد نال حظوة عند الفقهاء، حتى قال ابن الأبار فيه: «لا يعلم في فنه أمتع منه، ولا أحسن سياقا».

منهجه الفقهي

يتجلى مذهبه الفقهي في كتابه: «بداية المجتهد ونهاية المقتصد».

ويقع هذا الكتاب في مجلدين، يضم كل منهما جزءا، خصص الجزء الأول لأحكام الطهارة والعبادات، وألحق بهما الجهاد والأيمان والنذور والضحايا والذبائح والصيد والعقيقة. وقد قسم هذا الجزء إلى كتب كل منها يضم أبوابا، والأبواب تحوي مسائل.

والجزء الثاني سلك فيه ما سلكه في الجزء الأول، فاستهله بكتاب الأطعمة والأشربة، ثم تلاه بكتاب النكاح، وما يلحق به من طلاق وإيلاء وظهار وغيره؛ وختمه بأحكام الأقضية والشهادات.

وأحيانا يضيف إلى الكتاب فصولا كما يفعل المصنفون اليوم، وهكذا فعل في كتب الجهاد والأيمان والنذور والطلاق والظهار وغيره.

وتكاد تكون دوافع المنهج العلمي في دحض وهدم دلائل وأقوال الفرق المذكورة آنفا من تمكين للبراهين اليقينية، وتقليل من سلطان الفرق وإخضاع الأقوال لمحك الوحي والعقل هي الدوافع نفسها التي حملته على تأليف بداية المجتهد.

وقد صدر كتابه بغرضه الشخصي فقال: «فإن غرضي من هذا الكتاب أن أثبت فيه لنفسي على جهة التذكرة من مسائل الأحكام المتفق عليها والمختلف فيها بأدلتها، والتنبيه على نكت الخلاف فيها ما يجري مجرى الأصول والقواعد»[١٨].

وهو صادق في هذا الغرض ككل قاض وعالم تكمن في أعماقه الروح العلمية، لأنه كان يبحث – كما هي غاية كل قاض وعالم أصول فقه– عن الحق وبلوغه. وهي غاية العلم.

وقد روج في كتابه هذا لمذاهب أخرى، خصوصا مذاهب الرأي – كمذهب أبي حنيفة– وغرضه في ذلك فتح الباب أمام أصول المذاهب الاجتهادية الأخرى، والتخلص من ربقة التقليد الذي ساد الأندلس التي كانت منغلقة على مذهب الإمام مالك بن أنس، وكأنه حاول فك هذا السياج من التقليد والمحافظة بإقحام مذاهب أخرى، وجعل المذهب الحنفي والشافعي والحنبلي في المتناول معه في الاجتهاد ولكن ليس الأمر كما زعم صاحب كتاب «في الفلسفة الإسلامية» إبراهيم مدكور بأن ابن رشد «حاول تقويض صرح المالكية بإشاعة المذاهب

الاجتهادية الأخرى»[١٩]، فهو لم يسع إلى هذا التقويض، وإنما نزعة العقل تدعوه إلى جعل مذهب مالك على قدم المساواة مع المذاهب الأخرى، وهو أصلا نشأ وشب على المذهب المالكي، وغرضه الظاهر مواصلة الاجتهاد والوصول إلى الحقيقة، وهو ما توخاه المذهب المالكي نفسه، وبناء مذهب فقهي يتوخى اليسر الذي هو قطب الدين الإسلامي الذي تدور عليه الأحكام التي غايتها المصلحة والتي هي كذلك أساس التشريع. ولا يتحقق هذا المقصد النبيل إلا بإعلاء سيادة العقل لكن في سبيل المصلحة. والروح الرشدية بطبعها ميالة إلى الدليل العقلي، وهو الذي عرف الحكمة بالنظر إلى الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان.

خصائص منهجه الفقهي من كتابه:
«بداية المجتهد ونهاية المقتصد»

١- يعتمد في كتابه فقها مقارنا بعرض وجهات نظر الأئمة الكبار: أبي حنيفة ومالك والشافعي وابن حنبل أساسا. ويضيف إليها أحيانا وجهات نظر بعض المذاهب الأخرى: كمذهب الأوزاعي والطبري وابن القاسم وأبي يوسف تلميذ أبي حنيفة وداود الظاهري وسفيان الثوري وابن الماجشون وابن أبي ليلى وغيرهم. وهو بهذا يؤسس لعلم الفقه المقارن إدراكا منه أن جميع المسائل الظنية في أمور الفقه خاضعة للخلاف والنزاع ، ومن ثم فلا مطمع في الاعتماد على مذهب واحد.

٢- يذكر المسائل ودلائلها من مصادر التشريع الإسلامي الأربعة: الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس مستعملا مصطلح: «اتفق العلماء» أو «.... اتفقوا» إذا لم يكن هناك خلاف بين المذاهب.

٣- يورد الخلاف بين المذاهب والفقهاء إذا ورد خلاف، ثم يعرض نظر كل واحد مع ذكر دليله.

٤- قد يدلي برأيه في المسألة بعد عرض أوجه الأدلة المختلفة من آراء وأنظار أخرى حسب الدليل الشرعي، ويسلك هو رأيا وسطا مستندا إلى المنحى العقلي في ذلك. مثل حكم النية في الوضوء؛ فقد ذهب مالك والشافعي وأحمد وأبو ثور وداود إلى أنها شرط صحة؛ وذهب أبو حنيفة وسفيان الثوري

إلى أنها ليست شرطا.

وسبب اختلافهم تردد الوضوء بن كونه عبادة محضة أو طهارة، فإن كان القصد العبادة كالصلاة كان عبادة، وقد يراد به الطهارة فيكون طهارة فحسب؛ وما كان جامعا بهذا المعنى (بين العبادة والطهارة) تسقط منه النية كشرط صحة. وقد توسط ابن رشد برأيه بين المذهبين فقال: زوالفقه أن ينظر بأيهما أقوى شبها فيلحق بهس[٢٠]، أي أن العبادة تلزمها النية، والطهارة تسقط عنها. وقد استعمل كلمةسوالفقهس.. وهي تعني عنده الفهم العميق والصحيح للمسألة.

٥- الترجيح: كترجيحه للغسل في طهارة القدمين، بعد أن عرض الخلاف في قراءة (وأرجلَكم) من آية الوضوء بالنصب وبالخفض عن المسح. فقال: «.. والغسل أشد مناسبة للقدمين من المسح، كما أن المسح أشد مناسبة للرأس من الغسل»[٢١].

٦- عدم الالتفات إلى الخلاف بين المذاهب حال سكوت الشرع عن المسألة، لأن السكوت إعفاء للناس، كما ورد عن النبي ﷺ ، ومثال ذلك: المسح على الخف المخروق؛ يقول: «قلت هذه المسألة مسكوت عنها، فلو كان فيها حكم مع عموم الابتلاء به لبينه ﷺ»[٢٢]، وقد قال - تعالى-: ﴿لتبين للناس ما نُزِّلَ إليهم﴾[٢٣].

٧ الخروج من الخلاف دون الإدلاء برأيه بعد عرض أوجه الخلاف، كما في المقدار الواجب مسحه من الرأس عند الوضوء، هل بعضه أم كله؟ ويرجع الخلاف إلى الأصل اللغوي للكلمة. فاللفظ من قبيل المشترك غير الواضح الدلالة في قوله - تعالى -: ﴿وامسحوا برؤوسكم﴾، ويضيف قائلا: «وإذا سلمنا أن الباء زائدة، بقي ههنا أيضا احتمال آخر وهو: هل الواجب الأخذ بأوائل الأسماء أم بأواخرها؟».

٨- العدول بالمسألة إلى الأصل، كما في مسألة غسل اليدين قبل إدخالهما في الإناء في بداية الوضوء، حيث يعرض سبب اختلاف المذاهب، ويحصره في الأقوال: في أن الأمر: سني ومستحب وواجب على المستيقظ من النوم إطلاقا، وواجب على المستيقظ من نوم الليل. ثم يعدل بالمسألة إلى أصلها، فيبين أن المراد في الأصل طهارة اليدين، فقوله ﷺ : «إذا استيقظ أحدكم من نومه فليغسل يده قبل أن يدخلها في الإناء ؛ فإن أحدكم لا يدري أين باتت

يده «يقصد به عدم تنجيس الماء»، وقد خالف العلماءَ (مالك والشافعي وأحمد وداود) في حكم اليد بأن أرجع المسألة إلى الأصل».

٩- عند تساوي وتكافؤ أدلة المذاهب يعرض أنظارهم دون أن يرجح أحدها، كما في مسألة غسل اليدين إلى المرفقين.

١٠- تحكيم ميول البشر وطبائعهم في الاجتهاد، كما فعل في مسألة استعمال الماء الذي تخالطه نجاسة، فبعد عرضه لآراء المذاهب في مقدار الماء الذي تؤثر فيه النجاسة، بحكم طبعه يقول: «وحد الكراهية عندي ما تعافه النفس وترى أنه ماء خبيث، وذلك أن ما يعاف الإنسان شربه يجب أن يتجنب استعماله في القربى إلى -الله تعالى -، وأن يعاف وروده على ظاهر بدنه كما يعاف وروده على داخله»[٢٤].

فهذا الإقحام لطبائع البشر في الاجتهاد يبرهن عليه عقلا ومنطقا، فمن يعارض فكرة أن ما يعاف الإنسان شربه لا بد أن ينفر منه في القربات والعبادات؟.

١١- يسقط المذاهب والخلاف بينها إذا لم يكن لذلك معنى، كما في مسألة مسح الأذنين، فقد رأى قوم أنهما يغسلان مع الوجه، وبعضهم رأى أنه يمسح باطنهما ويغسل ظاهرهما مع الوجه لتردد الأذنين بين كونهما مفردا بذاته من أعضاء الوضوء أو جزءا من الرأس. وقد علق على ذلك: «وهذا لا معنى له مع اشتهار الآثار في ذلك بالمسح واشتهار العمل به»[٢٥].

١٢- مقابلة الأدلة واختبارها بعرضها على القواعد المسلم بها لاستنباط الحكم. وهذا نمط آخر من خصائص منهجه الفقهي يدل على قدرة فائقة في التصرف في النصوص وبراعة في التعامل معها للوصول إلى الحكم، وتدل على تمكنه من علم أصول الفقه وعلوم الحديث. ومثال ذلك مسألة توقيت المسح على الخفين؛ فقد قال: «وأما التوقيت فإن الفقهاء أيضا قد اختلفوا فيه، فرأى مالك أن ذلك غير مؤقت، وأن لابس الخفين يمسح عليهما ما لم ينزعهما أو تصيبه جنابة. وذهب أبو حنيفة والشافعي إلى أن ذلك مؤقت»[٢٦].

وأما أصل القاعدة العامة فهو عدم التوقيت ؛ لأن طول الوقت لا ينقض الوضوء، إنما ينقضه الحدث، وهو تعليل منطقي يجري مجرى أحكام الشرع في الوضوء والطهارة[٢٧].

١٣- العمل بقاعدة «سد الذرائع» فيما هو وسيلة للمحظور. كما فعل في مسألة بيع

الطعام قبل قبضه لحديث نافع عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يقبضه»(٢٨).

١٤- ولقد عد ابن رشد هذا النوع من بيع الطعام من أصول الربا، وإن كان بحق أنه ليس من أصول الربا، وإنما من الذرائع إلى الربا، وقال: «ومن طريق المعنى أن بيع ما لم يقبض يتطرق به إلى الربا»(٢٩).

كيف أصّل ابن رشد لتكامل العقل والإيمان؟

مما سبق تبدو أصالة منهجه في الفقه الأكبر (علم الكلام)، وسعيه الجاد لإيجاد منهج جديد لهذا العلم مؤسس على النظر العقلي السليم، الذي يستمد روحه من الوحي وإبادة للمنهج المبني على الوهم والخرافة. وكذلك أصالة منهجه في فقه الفروع، ودرايته الواسعة ومهارته النادرة في التعامل مع النصوص والتوفيق في تأويلها لاستنباط الأحكام.

كما يبدو تشريفه وتمجيده للعقل واضحا سواء في مناظراته أو ردوده، وسواء تعلق الأمر بالمسائل المنطقية. أو مسائل الإيمان. واتجاهه هذا صادر عن اقتناع كامل صاغه كنظرية بسطها في كتابه «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال». وأساس هذه النظرية: أن الشرع غايته الوصول إلى الحق وتبيانه، والعقل ودوره معرفة هذا الحق، والحق واحد لا يمكن أن يتعدد، وبذلك تكون غاية الشرع والعقل معا غاية واحدة: هي معرفة الحق، ولا يمكن أن يحدث تعارض بينهما؛ لأن مقصدهما واحد، وقد قال: «الحكمة صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة، وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهر والغريزة»(٣٠).

ولما كان العقل هو السمت المستقيم لمعرفة البراهين اليقينية، كان هو سبيل الخاصة في معرفة الحق، وذلك أمر عسير على العامة.

والوحي ينشد عين الحقيقة التي تنشدها الحكمة، وينشدها على مستوى ما تفهم العامة، وهو مستوى الظاهر فقط، وليست مطالبة بالنظر والتأويل، وإنما هي مطالبة بالطاعة لظاهر الشرع فقط.

ويرى أن الشرع ظاهرا وباطنا يرتبط بالعقل لأنه القادر على الغوص والتعمق والتأويل فيما يوافق البراهين اليقينية التي ترفض الوهم. ولا مفر من ذلك قصد الوفيق بين العقل والدين. وبهذا يبدوان متكاملين ناطقين بحقيقة واحدة.

الهوامش

(١) لقب أبي الوليد ابن رشد commentator ، أي الشارح (أرسطو)، ولد سنة ٥٢٠ هجرية (١١٢٦م) وتوفي سنة ٥٩٥ هجرية (١١٩٨م).

(٢) كتاب النفس. ابن رشد. ص: ٧١

(٣) المصدر نفسه. ص: ٧٩

(٤) المصدر نفسه. ص: ٨٦

(٥) فلسفة ابن رشد. ص: ٨٩

(٦) ابن فرحون اليعمري. الديباج المذهب في أعيان المذهب. ص:.٢٨٥ ط.١، ٢٣٥٢هـ.

(٧) التكملة لابن الأبار. ج.١ ص: .٢٦٩ ط.١ مدريد ١٨٨٦م.

(٨) بداية المجتهد ونهاية المقتصد. ج.١ ص: ٢ دار الكتب العلمية ١٤١٨ ه.

(٩) المصدر نفسه ج ١ ص: ١

(١٠) المصدر نفسه ج. ١ ص: ١

(١١) الكشف عن مناهج الأدلة. ص: ٤٦ ط ٢ ١٩٧٩م.

(١٢) سورة الرعد الآية: ٨

(١٣) سورة الرحمن الآية: ٥

(١٤) سورة الأنغام . الآية: ٧٣

(١٥) سورة المؤمنون. الآية: ١١٥

(١٦) سورة الأنبياء. الآية: ١٦

(١٧) الكشف عن مناهج الأدلة. ص: ٥٠ ط ٢ بيروت ١٩٧٩م.

(١٨) بداية المجتهد ونهاية المقتصد. ج ١ ص: ٩

(١٩) في الفلسفة الإسلامية. إبراهيم مدكور. ج ٢ ص: ٨٤

(٢٠) بداية المجتهد ونهاية المقتصد. ج. ص: ٩

(٢١) المصدر نفسه. ج ١ ص: ١٨

(٢٢) المصدر نفسه. ص: ٢٤

(٢٣) سورة النحل. الآية: ٤٤

(٢٤) المصدر نفسه. ص: ٣٠

(٢٥) المصدر نفسه. ص: ١٧

(٢٦) وهي من حديث علي وصفوان بن عسال، أما حديث علي فأخرجه مسلم (٢٧٢/١) كتاب الطهارة: باب التوقيت في المسح على الخفين: الحديث (٦٧٦/٨٥)، وأبو داود الطيالسي (١٥)، وابن أبي شيبة (١٧٧/١). كتاب الطهارات: باب في المسح على الخفين، وأحمد في المسند(٩٦/١). الحديث: أخرجه أبو داود (١٩٠/١) كتاب الطهارة: باب التوقيت في المسح، حديث (١٥٨)، وابن ماجه (١٨٥/١) كتاب الطهارة: باب ما جاء في المسح بغير توقيت، حديث (٥٥٧) حديث صفوان: أخرجه الترمذي (١٥٩/١)

كتاب الطهارة: باب المسح على الخفين للمسافر والمقيم، حديث (٩٦).

(٢٧) بداية المجتهد. ج.١ ص: ٢٤-٢٥.

(٢٨) أخرجه مالك (٢/٦١٠) كتاب البيوع. باب العينة وما يشبهها، حديث (٤٢). و البخاري (١/٣١١) كتاب البيوع: باب الكيل على البائع والمعطي، حديث (٣١٢٦)، (٤/٣٤٩) كتاب البيوع: باب بيع الطعام قبل أن يقبض، حديث (٢١٣٦). ومسلم (٣/١١٦٠-١١٦١) كتاب البيوع: باب بطلان بيع المبيع قبل القبض، حديث (١٥٢٦/٣٢)

(٢٩) بداية المجتهد ونهاية المقتصد. ج.٢ .٢٣١

(٣٠) فصل المقال. ص: .٣٨ ط.٢ بيروت .١٩٧٩



السليقة اللغوية بين ابن جني وتشومسكي

عبد الله الجهاد*

(إن الحذف في العلم والتفنن فيه والاستيلاء عليه إنما هو بحصول ملكة في الإحاطة بمبادئه وقواعده والوقوف على مسائله واستنباط فروعه من أصوله).

ابن خلدون المقدمة ص:.٤٣٠

السليقة:

للسليقة في حساب التفكير اللغوي العربي القديم أهمية كبيرة، فهي آلة الإنتاج اللغوي الفصيح. وما بحث النحاة عن قوانين اللغة العربية- في نظرهم- إلا لضعف هذه السليقة.

ويرد مصطلح «السليقة» على ألسنة علماء العربية بألفاظ متعددة فهي، سجية وطبع[١] وملكة[٢]، ويستعمل ابن جني لفظ «السليقة»[٣].

وقد نطرح على أنفسنا الأسئلة التالية:

١) ما مفهوم السليقة؟

٢) ما طبيعتها؟

٣) ما مصدرها؟

---

* أستاذ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحسن الثاني، عين الشق، الدار البيضاء، المملكة المغربية.

إن اللغويين العرب القدماء أجابوا عن هذه الأسئلة فيما أَلَّفُوهُ من كتب، ولم تكن أجوبتهم متجانسةً لأنّ كلاً منهم ينطلق من عقيدته وثقافته، وسأُصنّف هذه الأجوبة وفق تصور منهجي خاص.

في مفهوم السليقة:

أورد ابن منظور في (لسان العرب ١٠/١٦١) مجموعة أقوال عن السليقة نلخصها في:

- السليقة تساوي الطبع والسجية.
- السليقة لا تساوي التعلم.
- والسليقة[٤] منسوبة إلى السليقة التي تعني الفصاحة والطبع واللغة، فالسليقة هي:
- الإنتاج اللغوي طبعاً وسجيةً دون تلقينٍ أو تعليم.
- السليقة مرتبطةٌ بالبدوي في عصور الاَحتجاج لا بغيره، وإن القراءة سنة مأثورة، ولكن يسمح للأعرابي أن يتجاوز هذه القراءة بحجة أنه يسير مع طبعه وسليقته التي لا يستطيع التخلي عنها[٥].

ويقول أحد الشعراء:

ولســت بنحــوي يلــوك لسانــه
ولكــن سَلِيقــيٌّ أقــول فأُعربُ

فالشاعر يصنف المتكلمين صنفين:

- صاحب سليقة يسترسل في كلامه على سجيته، دون تعثر أو تعمد مطبقاً قواعدَ لغته.
- نحوي يتعمد الإعراب، وتجنُّبَ اللحن باحثاً بكل تكُّلفٍ عن قواعد اللغة، ليظهر بمظهر المتكلم الفصيح.

ولا شك أن صاحب هذا البيت يمثل عصراً متأخراً، فيه أخذ الانحراف اللغوي يتسع، وأصبحت اللغة الفصيحة منالاً صعباً على متكلم تطورت لغته، أو اكتسب لهجة جديدة، متأثرا بالعناصر الدخيلة من العجم، أو هو من الأعاجم لا يستطيع أن يكون شبيها بالفصحاء من المتكلمين العرب، ويعكس البيت الشعري الصراع الدائر آنذاك بين الشعراء والنحاة، إذ كان هؤلاء يتحرون الشعراء ويبينون أخطاءهم،

فيمتعض الشعراء من متابعاتهم[٦].

طبيعة السليقة:

لم يتحدث ابنِ جني واللغويون صراحةً عن طبيعة السليقة ومكوناتها، ولكن تحدثوا عنها ضِمْناً من خلال الحوار الذي كان يجري بين اللغوي والمتكلم صاحب السليقةَ، وفي كتاب الخصائص مجموعة من الروايات تجسد هذا الحوار وتنير لنا الطريق لفهم طبيعة السليقة.

١) المستوى الصوتي:

سئل أعرابي أن يقرأ الآية الكريمة ﴿طوبى لهم وحسن مآب﴾(الرعد آية/٢٩). فقرأها ﴿طيبى لهم وحسن مآب﴾ وألح السائل على الأعرابي أن يقرأها زطوبيس، فما استطاع إلى ذلك سبيلا، فأعادها السائل وقرأها في شكل مقطعين صوتيين: ﴿طو، طو﴾ فقال الأعرابي: «طي، طي» ثم تردد مثل هذا الكلام دون جدوى، فالمتكلم متشبث بلغته، لا يمكنه مطاوعة العوامل الخارجية، ويعلق ابن جني على هذه الرواية قائلا:

«أفلا ترى إلى هذا الأعرابي، وأنت تعتقده جافيا كزا، لا دمثا ولا طيعا، كيف نبا طبعه عن ثقل الواو إلى الياء فلم يؤثر فيه التلقين، ولا ثنى طبعه على التماس الخفة هَزٌّ ولا تمرين»[٧].

وإن ما سئل فيه الأعرابي يعد قضية صوتية، والوقائع الصوتية لا يمكن أن تستمد قواعدها من جهاز صوتي آخر خارج جهازها الصوتي؛ لأن هذا الجهاز قد ينتابه بعض الضعف منذ النشأة الأولى، أو قد يتعود عادات صوتية خاصة، فيصعب عليه تلافي بعض خصائص أصواته اللغوية مسايرة لجهاز صوتي آخر ينتمي لأفراد آخرين، لهم مميزات صوتية لغوية مخالفة.

ويقول الجاحظ:

إن السِّنْديَّ إذا جاب كبيراً لا يستطيع إلا أن يجعل الجيم زايا، والنبطي القح يجعل دوماً الَزاي سينا.[٨]

ويلاحظ ابن قتيبة أن الهذلي يِقرأ (عتى حين) وهو يريد (حتى حين) والأسدي

يقرأ (تعلم) بكسر التاء- وهو يريد (تعلم) بفتح التاء- يقول ابن قتيبة:

ولو أن كل فريق من هؤلاء أُمِرَ أن يزول عن لغته، وما جرى عليها اعتياده طفلا وناشئا وكهلا لاشتد ذلك عليه وعظمت المحنة فيه، ولم يمكنه إلا بعد رياضة للنفوس طويلة.[٩]

وقد تكون هذه المظاهرُ الصوتيةُ الخاصةُ ناتجةً عن عيوب كلامية بسبب عوامل عضوية، كأن يصاب الجهاز المصوت بالتلف أو التشوه أو سوء التركيب في أعضاء الجهاز أو النقص في القدرة الفطرية العامة (مصطفى فهمي، أمراض الكلام: ٣١).

وقد تحدث الجاحظ عن مجموعةٍ من هذه الأمراض في مؤلفه[١٠].

٢- المستوى الصرفي:

ولقد سأل ابن جني أحد الأعراب قائلا: كيف تجمع (دكانا). فقال: دكاكين، و(سرحانا)[١١]؟ فقال: سراحين و(قرطانا)[١٢]؟ فقال: قراطين و(عثمان)؟ فقال له الأعرابي: (عثمانون) فقال له ابن جني هلا قلت: عثامين؟ فأجاب الأعرابي: «إيش عثامين!! أرأيت إنسانا يتكلم بما ليس من لغته، والله لا أقولها أبدا»[١٣].

فأي حافز دفع الأعرابي إلى تغيير الصيغة الصرفية من جمع التكسير إلى جمع المذكر السالم؟ وما منعه من التغيير في الصيغ الأوائل؟ إنها السليقة التي تملي عليه ذلك، وإنها هي التي تفرض عليه القيم ألا يقول خلاف ذلك، لكن هل يظل هذا الأعرابي وَفيًّا لقسمه دائما، ألا تنتابه هفوات و زلات لسان يخرج فيها عن قواعد لغته أحياناَ؟؟ يكون الجواب عند من تتبع هذا الأعرابي في مراحل حياته اللغوية.

٣- المستوى التركيبي:

يقول ابن جني:

وسألت يوما أبا عبد الله محمد بن العساف العقيلي الجوثي، التميمي -تميم جوثة- فقلت له: كيف تقول: ضربت أخوك؟ فقال أقول: ضربت أخاك، فأدرته على الرفع، فأبى، وقال: لا أقول: أخوك أبدا. قلت: كيف تقول: ضربني أخوك، فرفع. فقلت: ألست زعمت أنك لا تقول: أخوك أبدا؟ فقال: إيش هذا!! اختلفت جهتا الكلام(١٤، ١٥).

فالواحدة اللغوية تأخذ علاقتها الإعرابية حسب وظيفتها التركيبية في الجملة، وتغير هذه الوظيفة قد يؤدي إلى تغير العلامة الإعرابية ويؤدي إلى تغير في الدلالة، وما هذه التغيرات التركيبية التي تحدث سريعا عند المتكلم إلا نتيجة للسليقة التي توجهه توجها سديدا إذا ما توفرت الظروف النفسية، والاجتماعية للإنتاج اللغوي.

٤- المستوى المعجمي:

يروي ابن جني عن الأصمعي أن رجلا من العرب دخل على ملك (ظفار) فقال له الملك: «ثِبْ»، «وثِبْ» بالحميرية، معناها «اقفزْ»، فوثب الرجل أي قفز فاندقَّتْ رجلاه، فضحِكَ الملكُ، وقال: ليست عندنا عربية، من دخل ظفار حمَّر، أي تكلم بكلام حمير[١٦].

ويبدو لنا أن هذه الرواية تحوي شيئا من المبالغة، إذ لا يمكن في نظرنا أن يقفز الأعرابي دون تبصر لغوي، والمقام لا يسمح بذلك، إلى أن اندقت رجلاه. وإذا وضعنا مضمون الرواية جانبا فإننا نرى أن سليقة الأعرابي في هذه الحال قادته إلى الهلاك، إذ يطبق الأعرابي معجمه اللغوي في عشيرة لغوية أخرى، ولهذا المدخل المعجمي الظفاري سمات دلالية أخرى مختلفة[١٧].

فالعربي الفصيح اللغة يأبى كل الإباء أن ينطق بما يخالف قواعد لغته (صوتيا، وصرفيا، وتركيبياً، ومعجميا) وما تشبُّثه بمواقفه اللغوية إلا لقُوَّة سليقته، فهي إذن طبع لا تطبع، والأعرابي يعرف حدسيا مواقع كلامه، وقوانينَه؛ لأن له حساً قوياً بلغته(١٨، ١٩).

ويبدو لنا أن السليقة اللغوية في المفهوم العربي ما هي إلا مجموعة من قواعد العربية التي تربط الأصوات بالمعاني ليس في جانبها النفسي فقط، بل في مظهرها الفيزيائي كذلك.

وصاحب السليقة هو المتكلم الذي يستطيع أن يطبق كل قواعد لغته -بشكل صارم- على ما يتلفظ به، وكل انحراف عن هذه القواعد في الممارسة الكلامية يعد ضعفا في السليقة، إن لم نقل: لا سليقة له.

فللسليقة مظهران: مظهر بالقوة، ومظهر بالفعل، ويجب أن يكون التطابق بينهما تاما، وليست السليقة حسب الفكر اللغوي العربي هي الانطباع النفسي الذي يشترك فيه كافة المجتمع اللغوي، وإنما لها مظهر ثان هو الجانب التنفيذي، ولا

سليقة، إذا لم يكن الجانب الثاني مطابقا كل المطابقة للقواعد المختزنة في ذهن المتكلم، ومن زال لسانه عن قواعد لغته لم يعد سليقيا، ويبدو لنا أخيرا أن السليقة هي آلة المتكلم في الإنتاج أي مجموعة من القواعد الصوتية والصرفية والتركيبية والمعجمية.

ولقد قسم المتوكل السليقة إلى ثلاثة مستويات[٢٠]:

١) السليقة اللغوية La competence langagiere

٢) السليقة اللسانية La competence linguistique

٣) السليقة الخطابية La competence discursive

وهذه المستويات لا انفصال بينها، وإنما الواحد منها يقتضي الآخر بشكل تراتبي، فالسليقة الخطابية تقتضي السليقة اللسانية، وهذه الأخيرة تقتضي السليقة اللغوية.

١) السليقة اللغوية:

إن السليقة اللغوية أو «ملكة اللغة» هي معرفة مسبقة فطرية لمجموعة من المقولات اللسانية، وهذه المقولات ذات طبيعة دلالية، وما تعلم اللسان الخاص الذي يتولد داخل عشيرة لغوية إلا عملية إعطاء أسماء (كلمات، صيغ) لمفاهيم وعلاقات دلالية موجودة مسبقا عند المتكلم، ومن هذا المنظور يمكن أن تؤول أطروحة الإلهام في نشأة اللغة.

فالإنسان يولد مزودا بمجموعة من المقولات والعلاقات الدلالية، التي لقنها له الله –عز وجل– عن طريق الإلهام، ومن هنا كانت المقولات الدلالية متشابهة عند جميع الأجناس وتختلف الألفاظ الدالة عليها.

٢) السليقة اللسانية:

إن السليقة اللسانية هي معرفة المتكلم بالقواعد الخاصة للسان خاص، هذه القواعد هي ثمرة الاصطلاحات اللسانية المؤسسة داخل عشيرة لسانية ما، وهي بتعبير آخر معرفة نظام لسان خاص.

٣) السليقة الخطابية:

وهذه السليقة تقتضي بشكل أساس السليقة اللسانية أي معرفة النسق اللغوي لأنه لا يمكن إنتاج خطاب دون أن يمتلك الفرد المنتج قواعد هذا النظام، والمفهوم الذي يميز بين السليقة اللسانية والخطابية هو الفصاحة[٢١] والبلاغة، ويعني هذا المفهوم عموما القدرة على إنتاج خطاب انطلاقا من أدوات يقدمها النسق اللساني، ولكي يكون المتكلم بليغا لابد له أن يمتلك هذه القدرة الخطابية.

ونحن نرى أن اللغويين العرب القدماء عندما كانوا يتحدثون عن السليقة، كانوا يقصدون هذه الأنواع متلاحمة في آن واحد، فصاحب (السليقة) هو المنتج للفصيح من اللغة، ولقد نزل القرآن ببلاغته وفصاحته ليتحدى بلاغة العرب وفصاحتهم، ولهذا لم يعد المتكلمون المتأخر ون -في نظر اللغويين- أصحاب سليقة، رغم فصاحتهم وبلاغتهم، وليسوا أهلا للاحتجاج.

مصادر السليقة:

إن السؤال عن مصدر السليقة هو نفسه السؤال عن مصدر اللغة العربية الفصيحة، وقيدنا اللغة بالعربية؛ لأن اللغويين العرب القدماء كانوا يدرسون «اللغة العربية» فقط، لغة القرآن الكريم الذي أنزله الله -تعالى- على رسوله الكريم ﷺ ، فآياته وسوره هي لغة الوحي، وهي لغة التشريع الإسلامي، فهي لغة شريفة كريمة يصعب الاعتقاد بأنها لغة البشر بل هي لغة ملهمة، وهبة من الله -تعالى-[٢٢]:

ولقد طرح ابن جني السؤال التالي: هل اللغة مواضعة أو إلهام.

ثم أورد مجموعة من الأجوبة في عصره مؤيدا بعضها ومؤوِّلاً بعضها الآخر.

صاحب السليقة اللغوية لا يخطئ؟

ويرفض بعض المعاصرين قول اللغويين العرب القدماء بأن صاحب السليقة لا يخطئ، ومن انحرف عن قواعد لغته في ظروف خاصة لم يعد أهلا للثقة اللغوية، واللغويون العرب القدماء حين ينطقون بهذا الحكم فلأنهم يعدون هؤلاء العرب أصحاب السليقة أنبياء اللغة العربية، في مقابل نبي الدين الإسلامي المعصوم عن الخطأ[٢٣].

ومع اعتقاد ابن جني أن صاحب السليقة لا يخطئ يرى أن أهل الفصاحة درجات:

١) منهم من يتمكن من استضمار كل قواعد لغته، فيجردها في شكل صور في الذهن، ومنهم من لا يستطيع أن يبلغ هذه الدرجة، فيظل مرتبطا بالانتحاء الشكلي.

يقول ابن جني:

سألت مرة الشجري أبا عبد الله ومعه ابن عم له دونه في فصاحته، وكان اسمه غصنا، فقلت لهما: كيف تحقران (حمراء)؟ فقالا: حميراء، قلت: فسوداء. قالا: سويداء وواليت من ذلك أحرفا، وهما يجيئان بالصواب، ثم دسست في ذلك (علباء) فقال غصن: (عليباء) وتبعه الشجري، فلما هم بفتح الباء تراجع كالمذعور، ثم قال: آه عليبى ورام الضمة في الياء[٢٤].

٢) صاحب الدرجة الأولى في السليقة يمكن أن يبدع في المعجم جريا على القواعد الصرفية الكامنة في اللغة.

يقول ابن جني: «إن الأعرابي إذا قويت فصاحته وسمت طبيعته تصرف وارتجل ما لم يسبق»[٢٥].

٣) وقد لا يلتزم صاحب السليقة بلغة واحدة بل يتغير لسانه نتيجة لعوامل خارجية، ولقد عقد ابن جني بابا سماه «باب في العربي الفصيح ينتقل لسانه»[٢٦].

وبين اللغويين العرب المعاصرين خلاف في خطأ صاحب السليقة، فيرى إبراهيم أنيس أن الطفل عندما يتمكن من لغته لا يستطيع أن يخطئ فيها أو ينحرف عنها (إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة: ١٩)، بينما يرى تمام حسان أن صاحب السليقة يخطئ وينحرف عن لغته إذا كانت هناك عوامل خارجية تتطلب ذلك، كالهجرة إلى مكان آخر تختلف فيه لغة القوم[٢٧]، ويرى علي أبو المكارم أن وجود أجنبي داخل مجتمع ما معناه وجود خطأ، ويقول متحدثا عن المجتمع الجاهلي:

«ولقد كان في المجتمع الجاهلي أجانب يعيشون فيه، ويحاولون لغته، ولم يكن وجود هؤلاء مقصورا على مناطق الاحتكاك بين العرب وغيرهم من الشعوب المجاورة في أطراف شبه الجزيرة كما يشيع بين الدارسين، وإنما بلغ ذلك قلب الجزيرة نفسها»[٢٨].

ويبدو – في نظرنا– أن كل متكلم معرض للخطأ صوتيا أو صرفيا أو تركيبيا أو

معجميا، وكيفما كانت مستويات اللغة سواء أكانت لغة رسمية أم لهجة عادية للتعامل اليومي، لَكِنْ هناك نوعان من الخطأ:

أولا: خطأ ظرفِي يحصل نتيجة لبعض العوامل النفسية يستطيع المتكلم أن يتدراكه، وعليه قول السيوطي: «والإنسان تختلف أحواله فتسعده الفصاحة عند انبساط الطبع وفرحه وتتعذر عليه عند الانقباض»(٢٩).

ثانيا: خطأ استمراري متأصل، وفي هذه الحال يصبح قاعدة خاصة بالفرد المتكلم يصعب أن يدركه، وإذا نبهه الوسط الاجتماعي اللغوي إلى هذا الخطأ يمكن – مع مرور الزمن– بالممارسة والمران أن يصلح خطأه، والخطأ لا يُنسب إلى النسق اللغوي الذي يمتلكه الفرد كحصيلة لعشيرة لغوية أو قدرة لغوية زُوِّدَ بها منذ خلقه، وإنما يعود إلى نشاط المتكلم الفردي الذي يحاول تطبيق قواعد لغته، بشكل عَفْوِيّ، وفي اعتقادنا أن هذا الخطأ من المتكلم في وسط اجتماعي لغوي ينتمي إليه الفرد المتكلم لا يؤثر كثيرا في الغرض الذي يستهدفه المتكلم من الكلام؛ لأن هنالك مجموعة من العوامل والقرائن التي تتضافر لبلوغ الغاية التي يرمي إليها المتكلم، فللظاهرة اللغوية نسق ثابت، ونشاط متحول، أطلق عليه دوسوير (اللسان– الكلام)(٣٠) وأطلق عليه تشومسكي (القدرة– الإنجاز).

تشومسكي والظاهرة اللغوية

إن النشاط التجريبي الذي وجه اللسانيات في النصف الأول من القرن العشرين يرى أن الطفل يولد وسط مجتمع ما، وذهنه صفحة بيضاء، والتجربة هي التي تطبع على ذهنه مجموعة من المفاهيم والأفكار (أو المعرفة بصفة عامة) بواسطة الحواس، ويرى تشومسكي أن هذه الآراء يجب أن يعاد فيها النظر انطلاقا من معطيات أخرى؛ لذا درس فلاسفة ونحاة القرن السابع عشر، ليستلهم منهم الأسس والمبادئ التي يمكن أن يطور بها اللسانيات وأن يوجهها وجهة أخرى.

أولا: من المبادئ الأساسية عند تشومسكي مقولة ديكارت: إن الفرق الجوهري الذي يميز الإنسان عن الحيوان هو اللغة البشرية(٣١).

فالإنسان هو الكائن الحي الوحيد الذي يستطيع أن يتكلم، وكل المظاهر التي تظهر عند بعض الحيوانات لا يمكن أن نعدها لغة، فهناك، عوامل بيولوجية

تجعل الإنسان منفردا في هذا المجال، والعقل البشري هو أداة كلية يستخدم في كل المناسبات، في حين أن الأعضاء الحيوانية والآلية تحتاج إلى أوضاع خاصة لكل حركة خاصة(٣٢).

والغريب في الأمر – في نظر تشومسكي- أن أحد ممثلي الديكارتية في إنجلترا في القرن الثامن عشر وهو Antoine يتحدث عن بعض الشعوب الهندية التي تعتقد أن القردة التي تكثر حولهم وهبت ملكة مولدة rentendement(٣٣) وقادرة على الكلام، ولكنها لا تريد فعل ذلك، مخافة أن تُسْتَغَلَّ وتُقَيَّدَ بالعمل، ويعتبر تشومسكي معجزة بيولوجية مدهشة أن تكون للقردة قدرة لغوية ولا تستعملها فهي كالطائر الذي له القدرة على الطيران ولا يطير(٣٤).

ثانيا: يتساءل تشومسكي عن الدوافع التي تدفعه لدراسة اللغة. فيجيب أنه يريد دراستها لأنها زمرأة للفكرس ولا يعني أن التصورات المعبر عنها، والتميزات المؤسسة داخل الاستعمال العادي للغة، تهدينا إلى مخططات الفكر الإنساني وسالمعنى المشترکس الذي بناه هذا الفكر، ولكن يريد تشومسكي من خلال دراسة اللغة، اكتشاف المبادئ التجريدية التي تحكم بنيته وعمله، وهذه المبادئ كلية وفق ضرورة بيولوجية(٣٥).

وإن السمات العامة للبنية النحوية مشتركة بين جميع الألسنة، وتعكس الخصائص الأساسية للفكر، وهذه الفرضية قادت النحاة الفلاسفة إلى التركيز على النحو الكلي أكثر من التركيز على النحو الخاص(٣٦) ، وأن المفاهيم المشتركة بين الجنس البشري تشبه ملكة الرؤية والاستماع والحب والتمني(٣٧).

ثالثا: وإذا كان الإنسان يولد وذهنه صفحة بيضاء كما يرى التجريبيون، فكيف نعلل تعلم الطفل لغة الوسط الذي يعيش فيه خلال سنواته الأولى، بل يستطيع أن يتكلم جملا لم يسبق أن تكلم بها، ويفهم جملا جديدة، لا شك أن هذا الطفل يمتلك قدرة خاصة تمكنه من هذا الكلام، وأن أي طفل عادي يمتلك معرفة لغوية يستطيع أن يستعمل -دون بذل أدنى جهد- نسقا معقدا من القواعد الخاصة، والمبادئ العامة ليفهم الآخر أفكاره وإحساساته(٣٨).

رابعا: إن الإنسان لا ينطق جملا متشابهة، وإنما يستعمل مجموعة من الجمل الجديدة غير المتناهية خاضعة لمجموعة من القواعد المتناهية، وهذا ما يطلق

عليه المظهر المبدع l'aspect createur إذ هو الملكة الخاصة بالإنسان للتعبير عن الأفكار الجديدة وفهم التعابير الجديدة في إطار لغة مؤسسة، ونتاج خاضع لقوانين ومبادئ خاصة بالإنسان، وتعكس الخصائص العامة للفكر(٣٩).

خامسا: الموضوع الأول للنظرية اللسانية، هو المتكلم المستمع المثالي الذي ينتمي إلى عشيرة لغوية متجانسة تماما، والذي يعرف لغته جيدا(٤٠).

هذه المبادئ التي استلهمها تشومسكي من فلاسفة ونحاة القرن السابع عشر جعلته يفرق بين مستويين في الظاهرة اللغوية:

مستوى القدرة La competence ومستوى الإنجاز la performance، ولهذا التمييز بين المستويين علاقة بثنائية دوسوسير (اللسان والكلام).

إلا أن تشومسكي يرفض اللسان بالمفهوم السوسيري، ويعوضه بمفهوم آخر له خصائص توليدية(٤١).

القدرة:

هي المعرفة التي يمتلكها المتكلم - المستمع عن لغته(٤٢)، وهي أيضا الملكة التي يمتلكها المتكلم المستمع المثالي للبط بين الجانبين الصوتي والمعنوي في تطابق تام مع قواعد لغته(٤٣). ومن البدهي - كما يقول تشومسكي- أن للجمل معنى ضمنيا محددا بالقواعد اللغوية، وكل شخص يمتلك لغة ما فإنه يستضمر نسقا من القواعد التي تحدد الصورة الصوتية للجملة ومحتواها الدلالي الضمني، نقول عن هذا الشخص: إنه نمى ما يمكن تسميته (قدرة) لغوية خاصة(٤٤).

الإنجاز:

وهذه القدرة اللغوية لا يمكن أن تظل في مجال تجريدي بل يجب أن تنفذ في الواقع، ويجب أن تجسد حتى يحدث التواصل، ويعد الإنجاز المظهر الثاني من الظاهرة اللغوية الذي يحقق هذا النظام التجريدي من القواعد التي يمتلكها المتكلم/ المستمع، فهو الاستعمال الفعلي للغة في مقامات مجسدة(٤٥).

ولكنْ لأَيٍّ ننسب المظهر المبدع في اللغة؟

هل نسنده للقدرة؟ أو للإنجاز؟

هناك نوعان من الإبداعية:

* إبداعية تحكمها القواعد وتنتمي إلى القدرة.

* إبداعية تنحرف عن هذه القواعد وتنتمي إلى الإنجاز[٤٦].

والإنجاز لا يمكن أن يعكس تماما القدرة؛ لأن هناك عدة عوامل تؤثر في الشخص في أثناء عملية الكلام كالنسيان، وعدم الانتباه، والتعب، مما يجعل المتكلم يزيغ أحيانا عن قواعد لغته.

وغاية تشومسكي القول بأن للغات البشرية خصائص كلية مشتركة، ولهذا بنى نظريته التوليدية التحويلية بمنهج رياضي تجريدي لتتناسب والنحو الكلي.

المصادر والمراجع:

- أنيس، إبراهيم: في اللهجات العربية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٥م، ط.٣
- أنيس، إبراهيم: من أسرار اللغة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٦م، ط.٣
- الجاحظ أبو عثمان: البيان والتبيين، تحقيق حسن الندوبي، المكتبة التجارية الكبرى، دار القلم، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.
- الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز في علم المعاني، تصحيح محمد رشيد رضا دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ١٤٠٣ه، ١٩٨٣م، ط.١
- ابن جني، أبو الفتح، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار المهدي للطباعة والنشر، لبنان، بيروتن ١٩٥٢م، ط.٢
- حسان، تمام ١٩٥٨م، اللغة بين المعيارية والوصفية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥٨م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، المكتبة التجارية الكبرى بمصر، بدون تاريخ.
- الزجاجي أبو القاسم، الإيضاح في علل النحو، تحقيق مازن المبارك، دار النفائس، ١٩٧٩م، ط.٣
- سيبويه، أبو بشر، الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، عالم الكتب بيروت، ١٩٦٦م، ط.٦
- السيوطي، جلال الدين، معترك الأقران في إعجاز القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي، مكتبة الدراسات القرآنية دار الفكر العربي.
- العلوي، أحمد ١٩٧٨م، أسس البحث في اللغويات العربية، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد بن عبدالله فاس عدد ١ سنة ١٩٧٨م.
- أبو المكارم علي، ١٩٦٨م، الظواهر اللغوية في التراث النحوي، ج،١ الظواهر التركيبية، الدار الحديثة للطباعة، القاهرة، ١٩٨٧، ١٩٦٨م، ط.١

- Chomsky. N, 1965, Aspects de la theorie syntaxiue, seuil, Paris, 1971.
- Chomsky. N, 1966, La linguistique cartesienne, seuil, Paris, 1969.
- Chomsky. N, 1968, le langage et la pensee, Payot, Paris, 1980.
- Chomsky. N, 1975, Reflexions sur la theorie de la signication dans la pensee liguistique arabe, Publications de la faculte des lettres, Rabat.
- Ruwet. N, 1967, Introduction a la grammaire generative, Plon, Paris, 1967.

الهوامش

(١) الزجاجي، الإيضاح: ٦٦.
(٢) ابن خلدون، المقدمة: ٥٥٤.
(٣) ابن جني الخصائص ١/٧٦.
(٤) قول سيبويه عن هذه النسبة: إنها شاذة. (سيبويه، الكتاب، ٣٣٩/٣).
(٥) هناك أحاديث مروية عن الرسول ﷺ تسمح للأعرابي أن يقرأ القرآن وفق ما تمليه عليه لغته. أنظر (إبراهيم أنيس، في اللهجات العربية: ٥٣) وما بعدها.
(٦) انظر أبيات عمار الكلبي المتضمنة لعلاقة الشعراء بالنحاة (ابن جني، الخصائص ٣٢٩/١).
(٧) الخصائص ١/٧.
(٨) الجاحظ، البيان والتبيين/ ١/٩٣.
(٩) تأويل شكل القرآن: ٣٩-٤٠.
(١٠) البيان والتبيين ٧/١-٩٧.
(١١) السِّرْحان: الذئب.
(١٢) القرطان كالبردعة لذوات الحوافر.
(١٣) ابن جني- الخصائص ١/٢٤٢.
(١٤) روايات بصيغة أخرى في (ابن جني، الخصائص ١- ٢٥٠.
(١٥) الخصائص ١/٧٦.
(١٦) ابن جني- الخصائص ٢/٨٢.
(١٧) ليس هذا غريبا، فاللهجتان المغربية والتونسية مثلا تتفقان في بعض المداخل المعجمية على مستوى الدال وتختلفان على مستوى المدلول، ف(العظم) في اللهجة التونسية هو (البيض) في اللهجة المغربية، ولو رغب التونسي في البيض داخل المغرب وقال (العظم) لأُعْطِيَ شيئا آخر لا يمت إلى البيض بصلة.
(١٨) يشير ابن خلدون إلى الفكرة نفسها إلا أنه لا يربطها بالبدوي وإنما يعممها على كل شخص مارس كلام العرب فترسخ فيه حتى صار لديه ملكة يقول: ولو رام صاحب هذه الملكة جيدا عن هذه السبل المعنية والتراكيب المخصوصة لما قدر عليه ولا وافقه عليه لسانه لأنه لا يعتاده، ولا تهديه إليه ملكته الراسخة عنده، وإذا عرض عليه الكلام حائدا عن أسلوب العرب وبلاغتهم في نظم كلامهم أعرض عنه ومجه، وعلم أنه ليس من كلام العرب الذين مارس كلامهم وربما يعجز عن الاحتجاج لذلك كما يصنع أهل القوانين النحوية.(ابن خلدون، المقدمة: ٥٦٢).
(١٩) ابن جني- الخصائص: ٢٧٥/٣.
(٢٠) لقد انطلق المتوكل في تقسيمه، من الأثر الذي أحدثه أبو الحسن الأشعري في البلاغيين والأصوليين يقسم الأشعري الكلام نوعين:
أ) كلام نفسي ليس بصوت ولا حرف وهو عبارة عن المعاني القائمة بالذات.
ب) كلام لفظي معبر عن هذه المعاني النفسية بالألفاظ، انظر (أحمد أمين، ١٩٣٦: ٣٠-٤٠.
وكذلك (الرازي، التفسير الكبير ٢٦/١).
وفي ضوء كلام أبي الحسن الأشعري يقول الجرجاني:
وإنك إذا فرغت ترتيب المعاني في نفسك لم تحتج إلى أن تستأنف فكرا في ترتيب الألفاظ، بل تجدها تترتب لك بحكم أنها تخدم المعاني وتابعة لها، ولاحقة بها وأن العلم بمواقع المعاني في النفوس علم بمواقع الألفاظ الدالة عليها في النطق. (الجرجاني، دلائل الإعجاز: ٤٤).

(٢١) ينطلق المتوكل من مفهوم عبد القاهر اجرجاني للفصاحة إذ إن فصاحة الكلمة لا معنى لها خارج التأليف والنظم، يقول الجرجاني: زوهل تجد أحدا يقول: هذه اللفظة فصيحة، إلا وهو يعتبر مكانها من النظم، وحسن ملاءمة معناها لمعاني جاراتها، وفضل مؤانستها لأخواتهاس. (الجرجاني، دلائل الإعجاز: ٣٦).

(٢٢) ابن جني، الخصائص ١/٤٧.

(٢٣) العلوي/ ١٩٧٨:.٤٤

(٢٤) الخصائص ٢/٢٥.

(٢٥) الخصائص ٢/٢٥.

(٢٦) ابن جني، الخصائص ٢/١٨.

(٢٧) تمام حسان، ١٩٥٨: .٧٦

(٢٨) أبو المكارم ١٩٦٨: ١/٤٧.

(٢٩) معترك الأقران ١/١٠.

(٣٠) اللسان عند دوسوير هو:

- الرصيد من الصور الكلامية المختزنة عند الأفراد.
- كنز مستودع في الأفراد المتكلمين المنتمين إلى عشيرة واحدة.
- النظام الموجود بالقوة في دماغ كل فرد بل يوجد في أدمغة مجموعة من الأفراد.
- نتاج الفرد الذي يسجله بشكل سلبي.

والكلام عند دوسوير هو: حدث فردي إرادي يميِّز فيه شيئين.

- التأليفات التي يستعمل المتكلم بواسطتها قانون اللسان للتعبير عن أفكاره الشخصية.

الآلية النفسية - الفيزيائية التي تسمح له بإخراج هذه التأليفات. (دوسوير ١٩١٦: ٣٠/٣١.

(٣١) تشومسكي، ١٦: .١٩٦٦

(٣٢) تشومسكي، ١٩٦٦: .٢١

(٣٣) تعريبي l'entendement بالملكة المولدة اعتمدت فيه ما جاء في (تشومسكي، ١٩٦٨: ٢٢) تبعا لما قاله خوان هوارت الطبيب الإسباني في القرن السادس عشر.

(٣٤) تشومسكي، ١٩٧٥: .٤٥

(٣٥) تشومسكي، ١٩٧٥: .١٢

(٣٦) تشومسكي ١٩٦٦: .٩٥

(٣٧) تشومسكي، ١٩٦٦: .٩٨

(٣٨) تشومسكي ١٩٧٥: .١٢

(٣٩) تشومسكي، ١٩٦٨: .١٩

(٤٠) تشومسكي، ١٩٦٥: .١٦

(٤١) تشومسكي، ١٩٦٥: .١٤

(٤٢) تشومسكي، ١٩٦٥: .١٤

(٤٣) تشومسكي، ١٩٦٦: .١٣

(٤٤) تشومسكي، ١٩٦٦: .١٢٥

(٤٥) تشومسكي، ١٩٦٥: .١٣

(٤٦) روفي، ١٩٦٧: .٥١



نشأة اللغة العربية وتطورها

محمد عطوات*

اللغة نظام يتلقاه الفرد عن مجتمعه بطريق التعليم والتقليد، كما يتلقى عنه سائر النظم الاجتماعية الأخرى، ويصب أصواته في قوالبه، ويحتذ به في تفاهمه وتعبيره، وهي تقوم على عناصر ثلاثة «الأصوات، الألفاظ، الجمل».

واللغة ليست من الأمور التي يضعها فرد معين أو أفراد معينون، وإنما تخلقها طبيعة الاجتماع، وتنبعث على الحياة الجمعية، وما تقتضيه هذه الحياة من تعبير عن الخواطر وتبادل للأفكار، وهكذا فإنها ليست غاية مقصودة لذاتها، وإنما هي وسيلة ضرورية للتفاهم والثقافة والعلم، وهي القالب الذي يصب فيه التفكير فكلما ضاق هذا القالب واضطربت أوضاعه ضاق نطاق الفكر واختل إنتاجه، وهي ظاهرة بسيكولوجية اجتماعية ثقافية مكتسبة، لا صفة بيولوجية ملازمة للفرد، تتألف من مجموعة رموز صوتية لغوية اكتسبت عن طريق الاختبار معاني مقررة في الذهن، وبهذا النظام الرمزي الصوتي تستيطع جماعة ما أن تتفاهم وتتفاعل، وباللغة فقط صار الإنسان إنساناً، وباللغة فقط تطورت الحضارة وتقدم العمران وبلغ العقل الإنساني ذروته[١].

يقول الدكتور إبراهيم السامرائي[٢] «إن اللغة وثيقة الصلة بالإنسان وبيئته فهي تظهر المجتمع الإنساني على حقيقته، وليست اللغة رابطة بين أعضاء مجتمع واحد

---

* أستاذ اللغة العربية في الكليات الجامعية بلبنان .

بعينه، وإنما هي عامل مهم للترابط بين جيل وجيل، وانتقال الثقافات عبر العصور لا يتأتي إلا بهذه الوسيلة العجيبة» .

ويشير فخته[٣] إليها بقوله : زاللغة تجعل من الأمة الناطقة بها كُلاًّ متراصاً خاضعاً لقوانين. إنها الرابطة الوحيدة الحقيقية بين عالم الأجسام وعالم الأذهانس. بينما يرى فوسلر[٤] أن اللغة القومية وطن روحي يؤدي من حرم وطنه على الأرض. ويعتبر مصطفى صادق الرافعي[٥] أن اللغة مظهر من مظاهر التاريخ، والتاريخ صفة الأمة كيفما قلبت أمر اللغة من حيث اتصالها بتاريخ الأمة واتصال الأمة بها وجدتها الصفة الثابتة التي لا تزول إلا بزوال الجنسية وانسلاخ الأمة من تاريخها.

إن الفكر لا ينفصل عن اللغة التي هي عين عينه، ومن هنا توسَّدَتْ دورها الخطير في بناء شخصية الإنسان، فرداً ومجتمعاً، ومن هنا بالتالي ظهر أثرها في إيقاظ الشعور القومي أو الوعي القومي فهي من أهم عوامل القومية، بل إنها العامل الأول لترسيخ الانتماء القومي.

واللغة ليست وسيلة من وسائل التفاهم والثقافة فحسب، وإنما هي أساس كل نشاط ثقافي، ووظيفتها هي الدلالة والإيحاء، وترتقي اللغة بارتقاء الفكر وهي أشبه بكائن حي تنعكس فيه جميع مزايا المجتمع إنها المستودع الأكبر، والأمين للتراث الاجتماعي والعقيدة، وهي العامل الأوحد لنشر هذا التراث بصورة مشتركة بين مختلف صنوف الشعب، بها يتسلم الجيل الطالع من الجيل المتواري نظرته في الإنسان، والمادة، والخالق فتكون همزة وصل الأجيال بعضها ببعض.

وفي الاعتبار التربوي أن الطالب الذي يتدرب على صحة التعبير يتدرب أيضاً على صحة التفكير فالتعبير والتفكير جوهر واحد[٦].

ويظهر أن العرب القدماء في العصور الجاهلية وصدر الإسلام لم يكونوا يعبرون عما نسميه نحن «باللغة» إلا بكلمة «اللغة العربية» وقد يستأنس لهذا الرأي بما جاء في القرآن الكريم من استعمال كلمة «اللسان» وحدها في معنى اللغة نحو ثماني مرات[٧].

وتبرز اللغة العربية كإحدى اللغات العظيمة التي تُعَدُ مرآة حضارة أمة عريقة لتكون بالكتاب المقدس والذي أنزل على نبينا محمد ﷺ باللسان العربي المبين، لغة الكتاب المعجز، ومثلاً رائعاً في الصياغة اللغوية، بل مثلاً فريداً في الإعجاز

اللغوي، والمواطن الصالح هو الذي يعتز بلغة أمته وما أجدر اللغة العربية بهذا الاعتزاز!

اللحن :

يعرف الدكتور رمضان عبدالتواب اللحن بقوله : هو مخالفة العربية الفصحى في الأصوات، أو في الصيغ، أو في تركيب الجملة وحركات الإعراب، أو في دلالة الألفاظ، وهذا هو ما كان يعنيه كل من ألف في لحن العامة من القدامى والمحدثين، ويظهر ذلك بوضوح من الأمثلة التي عالجوها في كتبهم[٨].

وتطلق كلمة زاللحنس في اللغة العربية على عدة معان جمعها زابن بريس في قوله : «للحن ستة معان: الخطأ في الإعراب، واللغة، والغناء، والفطنة، والتعريض، والمعنى».

أما «اللحن» بالمعنى الأول وهو الخطأ في الإعراب، فالظاهر أنه كان يقصد به مخالفة الفصحى بوجه من الوجوه السابقة، وإن ظفرت حركات الإعراب باهتمام السابقين من اللغويين والنحويين، وليس هذا المعنى أقدم معاني كلمة زاللحنس عالمي العربية إذ لا نملك له نصوصاً قبل العصر الأموي.

وكان اللحن من أول مظاهر ابتعاد العامية عن الفصحى، وهو أول أدواء العامية قيل: إنه ظهر في عهد النبي –صلى الله عليه وسلم– فقد روي أن رجلاً لحن بحضرته فقال :«أرشدوا أخاكم فقد ضَلَّ» كما رويت أخبار كثيرة عن شيوع اللحن منذ القرن الأول في عصر الدولة الأموية واستهجان خلفائها وولاتها وأدبائها له.

وقد روي أنه جاء قوم إلى زياد فقالوا : أصلح الله الأمير: زتوفي أبانا وترك بنونس فَصُعِقَ، زياد لهذه الأخطاء الفاضحة، وطلب أبا الأسود الدؤلي فقال : ضع للناس العربِية، هم يلحنون في القرآن، فلو رسمت لهم رسماً، إن المراضع من الموالي قد أفسدوا أَلْسنَةَ الذين أرضعنهم من العرب.

ويحكى أيضاً أن أبا الأسود الدؤلي دخل يوماً إلى منزله فقالت له بعض بناته : ما أَحْسَنُ السماء! فقال : أي بنية نجومها فقالت : إني لم أرد أي شيء منه أحسن، وإنما تعجبت منَ حسنها. فقال إذاً فقولي : ما أَحْسَنَ السَّمَاءَ وحينئذ وضع باب التعجب في علم النحو، وكان هذا بعض ما حدا العرب على وضع النحو[٩].

وقد روي أن عبدالملك بن مروان كان يحذر أبناءه من اللحن لأنه كان يرى أن

اللحن في منطق الشريف أقبح من آثار الجدري في الوجه، وأقبح من الشق في ثوب نفيس، وروي أيضاً أنه لم يكن يستعمل صيغاً ملحونة حتى في المزاح وأنه كان يقدر الدقائق اللغوية حق قدرها.

ونلاحظ أن اللغة العربية لم تسلم من اللحن على لسان بعض الناطقين بها، ولقد حاولت أن تفلت من قيود الإعراب في جميع العصور التي تعاقبت عليها بعد أن سُنَّتْ شريعة النحو لم يستفحل الهجوم على النحو إلا في الآونة الأخيرة.

وإنما الجديد هو معاندة الحق والإصرار على الخطأ، كما أشار إلى أن وضع علم النحو وقواعد اللغة كانا بسبب انتشار اللحن وشيوع الخطأ[١٠].

اللهجة

لقد بحث الدكتور إبراهيم أنيس[١١] «اللهجة» بإسهاب، وقال في مطلع كتابه: اللهجة في الاصطلاح العلمي الحديث هي مجموعة من الصفات اللغوية تنتمي إلى بيئة خاصة، ويشترك في هذه الصفات جميع أفراد هذه البيئة، وبيئة اللهجة هي جزء من بيئة أوسع وأشمل تضم عدة لهجات، لكل منها خصائصها ولكنها تشترك جميعاً في مجموعة من الظواهر اللغوية التي تيسر اتصال أفراد هذه البيئات بعضهم ببعض، وفهم ما قد يدور بينهم من حديث فهماً يتوقف على قدر الرابطة التي تربط بين هذه اللهجات وتلك البيئة الشاملة التي تتألف من عدة لهجات هي التي اصطلح على تسميتها باللغة، فالعلاقة بين اللغة واللهجة هي العلاقة بين العام والخاص، فاللغة تشتمل على عدة لهجات لكل منها ما يميزها، وجميع هذه اللهجات تشترك في مجموعة من الصفات اللغوية والعادات الكلامية التي تؤلف لغة مستقلة عن غيرها من اللغات.

وقد كان القدماء من علماء العربية يعبرون عما نسميه الآن باللهجة بكلمة «اللغة» حيناً «وباللحن» حيناً آخر، نرى هذا واضحاً جلياً في المعاجم العربية القديمة وفي بعض الروايات الأدبية، فيقولون مثلاً : الصقر بالصاد من الطيور الجارحة، وبالزاي لغة (بضم الصاد وكسرها).

يروى أن أعرابياً كان يقول في معرض الحديث عن مسألة نحوية : «ليس هذا لحني ولا لحن قومي» وكثيراً ما يشير أصحاب المعاجم إلى لغة تميم ولغة طي ولغة هذيل، ولا يريدون بمثل هذا التعبير سوى ما نعنيه نحن الآن بكلمة «اللهجة».

ويعتبر الدكتور علي عبدالواحد وافي[١٢] أن السبب الرئيسي في تفرع اللغة الواحدة إلى لهجات يرجع إلى انتشار اللغة في مناطق مختلفة واسعة واستخدامها لدى جماعات كثيرة العدد وطوائف مختلفة من الناس، فانعزال بيئات الشعب الواحد والصراع اللغوي نتيجة غزو أو هجرات سببان كافيان لتَكَوُّن اللهجات، وقد شهد التاريخ نشوء عدة لهجات مستقلة للغة الواحدة نتيجةَ هذَين العاملين أو كليهما معاً.

أما الصفات التي تتميز بها اللهجة فتكاد تنحصر في الأصوات وطبيعتها وكيفية صدورها فالذي يفرق بين لهجة وأخرى هو بعض الاختلاف الصوتي في غالب الأحيان فيروى مثلاً أن قبيلة تميم كانوا يقولون في «فزت»، «فزد» كما كانوا ينطقون بالهمزة عيناً، كما يروى أن «الأجلح» وهو الأصلع ينطق بها «الأجله» عند بني سعد، وتتميز بيئة اللهجة بصفات صوتية خاصة تخالف كل المخالفة أو بعضها، صفات اللهجات الأخرى في اللغة الواحدة غير أن اللهجة قد تتميز أيضاً بقليل من صفات ترجع في «سكرى» سكرانة، وأن بعضاً من تميم كانوا يقولون «مديون» بدلاً من «مدين» كما تذكر المعاجم أن كلمة «الهجرس» تعني القرد عند الحجازيين، وتعني الثعلب عند تميم ولكن يجب أن تكون هذه الصفات الخاصة التي مرجعها بنية الكلمات ودلالتها من القلة بحيث لا تجعل اللهجة غريبة على أخواتها، فلا تلبث أن تستقل وتصبح لغة قائمة بذاتها ويجدر بالذكر أن لهجات القرى – في مواطن القبائل العربية ومنذ قرون السنين – أفصح من لهجات المدن وأقل منها في الكلمات الدخيلة، وأدنى منها إلى العربية الفصحى ويرجع السبب في ذلك إلى ميل سكان القرى إلى المحافظة وقلة احتكاكهم بالأجانب، وكانت لهجات القبائل والعشائر تنتقل على ألسنة الناس وكل شكل منها يدعى لغة، أما أم القوارن فهي ظاهرة الإعراب.

نشأة اللغة العربية وأقسامها

يطلق اسم اللغات السامية على لغات الشعوب الآرامية والفينقية والعبرية والعربية واليمنية والبابلية والأشورية وما انحدر منها، وعلى بعض اللغات الأخرى التي ظهر لهم انتماؤها إلى الفصيلة نفسها التي تنتمي إليها هذه اللغات فمدلولها يشمل اللغات الأكادية (الأشورية – البابلية) والآرامية والكنعانية (الفينقية

والعبرية) والعربية واليمنية القديمة والحبشية.

ويرى الدكتور علي عبدالواحد وافي أنه من الخطأ النظر إلى واحدة من اللغات السامية على أنها أول لغة تكلم بها الشعب السامي[١٣]، وعلى الرغم من أن اللغة العربية قد نشأت في أقدم مواطن الساميين (بلاد الحجاز ونجد وما إليها) فإن ما وصل إلينا من آثارها يعد من أحدث الآثار السامية فبينما يرجع أقدم ما وصل إلينا من آثار الأكادية إلى ما قبل القرن العشرين ق.م، ومن آثار الآرامية إلى القرن التاسع ق.م نجد أن أقدم ما وصل إلينا من آثار العربية البائدة لا يتجاوز القرن الأول ق.م، وأقدم ما وصل إلينا آثار العربية الباقية لا يكاد يتجاوز القرن الخامس بعد الميلاد، ولذلك لا نعلم شيئاً عن طفولة اللغة العربية وما اجتازته من مراحل في عصورها الأولى[١٤]، ولكن اللغة لم تكن وليدة ليلة وضحاها ولابد أن يكون وراءها تاريخ مديد غامض لندرة المصادر والوثائق السابقة لعصر التدوين، ولهذا فلا يبقى لدى المؤرخ إلا أن يعتمد اللغة كما انحدرت إلينا منذ القرن السابع الميلادي.

وعلى ضوءما وصل إلينا من آثارها يمكن تقسيمها قسمين: العربية البائدة، والعربية الباقية :

١ - أما العربية البائدة : أو «عربية النقوش» فتطلق على لهجات كانت تتكلم بها عشائر عربية تسكن شمال الحجاز على مقربة من حدود الآراميين وفي داخل هذه الحدود ولتطرف هذه اللهجات في الشمال، وشدة احتكاكها باللغات الآرامية وبعدها عن المراكز العربية الأصلية بنجد والحجاز فقدت كثيراً من مقوماتها وصبغت بالصبغة الآرامية، وقد بادت هذه اللهجات قبل الإسلام ولم يصل إلينا منها إلا بعض نقوش عثر عليها أخيراً في المناطق السابق ذكرها، ومن أجل ذلك سمي أحياناً «عربية النقوش».

٢ - وأما «العربية الباقية» فهي التي تنصرف إليها كلمة العربية عند إطلاقها والتي لا تزال تستخدم عندنا وعند الأمة العربية الأخرى لغة أدب وكتابة وتأليف، وقد نشأت هذه اللغة ببلاد نجد والحجاز، ثم انتشرت في كثير من المناطق التي كانت تشغلها من قبل أخواتها السامية والحامية، وأشبعت منها اللهجات التي تتكلم بها في العصر الحاضر في بلاد الحجاز ونجد واليمن وما يتاخمها ويتصل بها من محميات وإمارات مستقلة وفي فلسطين والأردن ولبنان والعراق والكويت ومصر والسودان وبلاد المغرب العربي ومالطة.

وقد وصلت إلينا اللغة العربية الباقية عن طريق آثار لعصر الجاهلي والقرآن والحديث وآثار العصور الإسلامية المختلفة(١٥).

ومن الأهمية بمكان – ونحن نبحث نشأة اللغة العربية – أن نستعرض رأي أنستاس ماري الكرملي حيث يقول : «اللغويون على فريقين متعادلين: فريق يذهب إلى أنه الكلمة وضعت في أول نشوئها على حرفين، ثم زيد فيها حرف أو أكثر في الصدر أو القلب أو الطرف، فتصرف بها المتكلمون تصرفاً يختلف باختلاف البلاد والقبائل والبيئات والأهوية فكان لكل زيادة أو حذف أو قلب أو إبدال أو صبغة، أو غاية، أو فكرة، دون أختها ثم جاء الاستعمال مع الزمن فأرساها على ما أوصته إليهم الطبيعة أو ساقهم إليه الاستقراء والتتبع الدقيق.

وفريق يقول : إن الكلم وضعت في أول نشوئها على ثلاثة أحرف بهجاء واحد أو بهجاءين، ثم جرى عليها المتكلمون بها على حد ما تقدمت الإشارة إليه قبيل هذا فاتسعت لهم الأفاق المتنوعة وظهرت الفروق وكثرت اللغات واختلفت اللغات إلى آخر ما كان من هذا القبيل(١٦).

ولمجرد الإشارة إلى ترتيب نشوء المفردات في أول وضعها نقول : عرفنا أن الفريق الأول يرى أن ما نشأ من المفردات كان موضوعاً على هجاء واحد، ثم جاء المضاعف من ثلاثي ورباعي فيكون ثلاثياً إذا لم نتخيل الحركة في الشيء، الحرف الأخير من الكلمة التي ينطق بها لئلا يختلط مخرج حرف بمخرج حرف آخر يقاربه ويدانيه صوتاً ولا يكون ذلك إلا بالشد على الحرف الأخير وإبرازه متحركاً لكي لا يقع أدنى وليس ثم نشأ في وقت واحد الأجوف والناقص وبعد ذلك نشأ المهموز وفي الآخر ظهر المثال الواوي واليائي.

نشأت تلك التحولات شيئاً بعد شيء، والطائفة الأولى من الأفعال ساقت الناطقين فدفعتهم إلى ما بعدها من غير أن نعين زمناً ولا نحدد وقتاً فهذا كله موكول إلى الغرائز والبيئات والمتكلمين بلغة يعرب، وقحطان، وإسماعيل.

١) تطور اللغة :

تتأثر اللغة في تطورها بعوامل كثيرة يرجع أهمها إلى ست طوائف :

إحداها : عوامل اجتماعية خالصة تتمثل في بحضارة الأمة ونظمها وعاداتها وتقاليدها وعقائدها ومظاهر نشاطها العملي والعقلي وثقافتها العامة واتجاهاتها

الفكرية ومناحي وجدانها ونزوعها ... إلخ.

وثانيتها : تأثر اللغة بلغات أخرى.

وثالثتها : عوامل أدبية تتمثل فيما تنتجه قرائح الناطقين باللغة، وما تبذله معاهد التعليم والمجامع اللغوية وما إليها في سبيل حمايتها والارتقاء بها.

ورابعتها : انتقال اللغة من السلف إلى الخلف.

وخامستها : عوامل طبيعية تتمثل في الظواهر الجغرافية والفيزيولوجية وما إليها.

وسادستها : عوامل لغوية ترجع إلى طبيعة اللغة نفسها وطبيعة أصواتها وقواعدها ومتنها.. الخ، وذلك أن عناصر اللغة نفسها قد تنطوي على بعض نواح تؤثر في تطورها.

١ - أثر العوامل الاجتماعية في خصائص اللغة وتطورها :

تتأثر اللغة أيما تأثر بحضارة الأمة، ونظمها وتقاليدها وعقائدها واتجاهاتها العقلية ودرجة ثقافتها ونظرتها إلى الحياة، وشؤونها الاجتماعية العاملة، وما إلى ذلك فكل تطور يحدث في ناحية من هذه النواحي يتردد صداه في أداة التعبير ولذلك تعد اللغات أصدق سجل لتاريخ الشعوب فكلما اتسعت حضارة الأمة وكثرت حاجاتها، ومرافق حياتها ورقي تفكيرها وتهذبت اتجاهاتها النفسية نهضت لغتها وسمت أساليبها وتعددت فيها فنون القول ودقت معاني مفرداتها القديمة ودخلت فيها مفردات أخرى عن طريق الوضع والشتقاق والاقتباس للتعبير عن المسميات والأفكار الجديدة.. الخ، واللغة العربية أصدق شاهد على ما نقول فقد كان لانتقال العرب من حياة الجاهلية إلى حضارة الإسلام، ومن النطاق العربي الضيق الذي امتازت به مدينتهم في عصر بني أمية إلى الأفق العالمي الواسع الذي تحولوا إليه في عصر بني العباس، كان لهذين الانتقاليين أجل أثر في نهضة لغتهم وفي أساليبها واتساعها لمختلف فنون الأدب وشتى مسائل العلوم.

وانتقال الأمة من البداوة إلى الحضارة يهذب لغتها، ويسمو بأساليبها ويوسع نطاقها ويزيل ما عسى أن يكون بها من خشونة ويكسبها مرونة في الدلالة والتعبير ومظاهر النشاط الاقتصادي تطبع اللغة كذلك بطابع خاص في مفرداتها ومعانيها وأساليبها وتراكيبها،واختلاف الطبقات في بعض الأمم وما يفصلها من فوارق في مظاهر الحياة الاجتماعية والاقتصادية وما يكون عليه الأفراد من حشمة أو أدب في

شؤونهم ومعاملاتهم وعلاقتهم بعضهم ببعض - فاللغة العربية بعد الإسلام تتلمس أحسن الحيل إلى الحشمة والأدب في التعبير عن هذه الشؤون فتلجأ إلى المجاز في اللفظ وتستبدل الكناية بصريح القول القبل الدبر، قارب النساء..إلخ، وقد ورد نحو ذلك في القرآن الكريم، مثلاً ﴿أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم﴾ (البقرة/١٨٧) كل ذلك قد انبعث صداه في العربية بألفاظها وتراكيبها.

وخصائص الأمة العقلية ومميزاتها في الإدراك والوجدان والنزوع ومدى ثقافتها ومستوى تفكيرها ومنهجه وتفسيرها ولظواهر الكون وفهمها لما وراء الطبيعة -كل ذلك ينبعث صداه في لغتها ويتطور مدلول الكلمة في لغة ما تبعاً لتطور الشؤون الاجتماعية المحيطة بهذا المدلول، فكلٌ يتطور من هذا القبيل يته بمدلول الكلمة وجهة خاصة وينحرف به قليلاً أو كثيراً عن أوضاعه الأولى والأمثلة على ذلك تجل عن الحصر في اللغة العربية وفي غيرها من اللغات فكلمة «القطار» مثلاً كانت تطلق في الأصل على عدد من الإبل على نسق واحد تستخدم في السفر وفي النقل، ولكن تغير الآن مدلولها الأصلي تبعاً لتطور وسائل المواصلات فأصبحت تطلق على مجموعة عربات تقطرها قاطرة بخارية، وكلمة «البريد» كانت تطلق على الدابة التي تُحْمَلُ عليها الرسائل، ثم تغير الآن مدلولها تبعاً لتطور الطرق المستخدمة في إيصال الرسائل، فأصبحت تطلق على النظم والوسائل المتخذة لهذه الغاية في العصر الحاضر، وعبارة «بنى الرجل على امرأته» كانت تسخدم كناية عن دخوله بها؛ لأن الشاب البدوي كان إذا تزوج يبنى له ولأهله خباء جديداً، ولكنها فقدت الآن معناها الأصلى لانقراض هذا النظام، وإن كانت لا تزال تستخدم كناية عن الزفاف(١٧).

ويقول الدكتور مازن مبارك : «إن كلمة الصحيفة» تعني الصحيفة التي يكتب فيها وتجمع على صحائف وصُحْف وصُحُف، وفي التنزيل : «إن هذا لفي الصّحُفِ الأولى صحف إبراهيم وموسى»(١٨) يعني الكتب المنزلة عليهما.

وصحيفة الوجه بشرة جلده، والصحيفة الكتاب، ومنه صحيفة المتلمس وهي اليوم إذا أطلقت تعني إحدى صحف الأخبار، أي أنها تستعمل اليوم مرادفة لكلمة (الجريدة) وليس في هذا الاستعمال الحديث خروج عن المعنى اللغوي الأصيل للكلمة، ولكنه تخصيص له.

وأما كلمة (الجريدة) فمِنْ «جَرَدَ الشيءَ وجَرَّدَهُ» إذا نزع ما عليه، ومنه جرده ثوبه،

ومنه الرجل الأجرد الذي نزع شعره، وثوب جرد سقط عنه زئبره، والجريدة من الخيل جماعة من الخيل جردت من سائر الخيل لأمر ما، والجريدة سعفة طويلة وقيل: هي النخلة كالقضيب للشجرة، وفي لسان العرب زوذهب بعضهم إلى اشتقاق الجريدة فقال هي السعفة التي تُقْشَرُ من خوصها كما يقشر القضيب من ورقه، والجمع جريد وجرائدس وفي الحديث «كتب القرآن في جرائد».

فكلمة «الجريدة» إذاً كانوا يستعملونها لورقة النخل وكانوا يتخذونها للكتابة عليها كما نستعمل الورق اليوم وقد خصت اليوم بنوع معين من الورق تكتب عليه الأخبار وتستعمل مرادفة لكلمة الصحيفة[١٩].

وكثرة استخدام الكلمة في مدلول ما لحدوث ما يدعو إلى ذلك في شؤون الحياة الاجتماعية وما يتصل بها -يجردها مع مرور الزمن من مدلولها الأصلي، ويقصرها على الناحية التي كثر فيها استخدامها، فالصلاة مثلاً معناها في الأصل الدعاء، ثم شاع استعمالها في الإسلام في العبادة المعروفة لاشتمالها على مظاهر الدعاء، حتى أصبحت لا تنصرف عند إطلاقها إلى غير هذا المعنى.

إن دراسة معاني الألفاظ ورصد تلك المعاني في فترات زمنية متباعدة يدل على أن كثيراً من الألفاظ تتبدل دلالاتها فمنها ما تكون دلالته خاصة أو ضيقة ثم.....

كلمة (البأس) كانت تعني في الأصل الشدة في الحرب، ثم عمت دلالتها واتسعت وأصبحت تعنى الشدة مطلقاً، وعكس ذلك ما أصاب دلالة كلمة (مأتم)، فقد كان هذا اللفظ يدل على اجتماع النساء في خير أو شر، ثم ضاقت دلالته وتحددت فأصبح يعني اجتماع النساء في الشر فقط[٢٠].

وكثرة استخدام الكلمة في معنى ما في زي ما لسبب اجتماعي ما مثلاً يؤدي غالباً إلى انقراض معناها الحقيقي وحلول هذا المعنى المجازي محله ومن ذلك كلمة المجد فمعناها في الأصل امتلاء بطن الدابة من العلف، ثم كثر استخدامه مجازاً في الامتلاء بالكرم حتى انقرض معناه الأصلي وأصبح حقيقة في هذا المعنى المجازي.

وأشار الدكتور مازن مبارك إلى أن ابن فارس ذكر إلى جانب الألفاظ الإسلامية ألفاظاً عربية كانت مستعملة قبل الإسلام ثم زالت بمجيئه فقال : «ومن الأسماء التي كانت فزالت بزوال معانيها قولهم» المرباع، والنشيطة، والفضول والنواتج، ومما ترك أيضاً الأتاوة والمكس والحلوان وكذلك قولهم: أنعِمْ صباحا وأنعِمْ ظلاماً؟؟[٢١]

ثم تابع الدكتور مازن قوله : «ويروون عن النبي ﷺ ألفاظاً لم يقلها أحد قبله كقوله: «مات حتف أنفه»، «ولا ينتطح فيها عنزان»، «والآن حمي الوطيس»، و«إياكم وخضراء الدمن» وغيرها .

كان للإسلام وما أتى به من تطور فكري واجتماعي آثار بعيدة في اللغة وتطوير معاني الكثير من ألفاظها التي لم تكن مستعملة من قبل، وألبس ألفاظاً قديمة معاني جديدة لم تكن تلبسها أو تدل عليها، وبعد أن استقرت هذه الآثار الإسلامية في اللغة العربية لم يعد لموضوع تطور دلالة الألفاظ في اللغة العربية تلك القيمة التي ما زال يتمتع بها في سائر اللغات وذلك لأن أثر الإسلام في اللغة العربية كان أكبر أثر عرفته هذه اللغة[٢٢] .

ونلاحظ أن الألفاظ التي تطورت دلالتها هي ألفاظ قليلة نسبياً، كذلك فإنه بعد أن كان علماء اللغة مقتصرين في تعليل التطور الدلالي وبيان أسبابه على العام لااللغوي الكامن في الألفاظ والتراكيب فقد انطلقوا إلى التعليل بأسباب وعوامل خارجية كالعوامل النفسية والاجتماعية التي نراهم يعللون بها ظواهر تطور الدلالة.

ليست الصلة بين هذه الأحداث ومدلولاتها القديمة بالصلة العقلية المنطقية، وإنما مرجعها ظروف اجتماعية خاصة بررت اختصاص الأبوة بصوت والأمومة بآخر..إلخ.

وليس يغني عنا شيئاً ما نادى به بعضهم من أن الكلمة حيث وضعت أولاً وفي نشأتها كانت أصواتها وثيقة الصلة بمدلولها، ثم انحرفت عن هذا مع توالي الأيام وأصبحنا نتتبع تطورها بوسائل أخرى.

٢ – تأثر اللغة بلغات أخرى :

إن أي احتكاك يحدث بين لغتين أو بين لهجتين أياً كان سبب هذا الاحتكاك ومهما كانت درجته –يؤدي لا محالة إلى تأثر كل منهما بالأخرى، وإنه لمن المتعذر أن تظل لغة ما بمأمن من الاحتكاك بلغة أخرى، ولذلك كانت كل لغة من لغات العالم عرضة للتطور المطرد من هذا الطريق.

ويختلف ما تأخذه لغة عن أخرى باختلاف العلاقات التي تربط الشعبين وما يتاح لهما من فرص للاحتكاك المادي والثقافي، فكلما قويت العلاقات التي تربط أحدهما بالآخر، وكثرت فرص احتكاكهما نشطت بينهما حركة التبادل اللغوي،

ولذلك تبلغ هذه الحركة أقصى شدتها حينما يسكن الشعبان منطقة واحدة أو منطقتين متجاورتين.

ولقد أتيح للغة العربية من قبل الإسلام ومن بعده فرص كثيرة للاحتكاك بلغات أخرى من فصيلتها ومن غير فصيلتها. فقد توثقت العلاقات المادية والثقافية منذ أقدم العصور بين العرب وجيرانهم الآراميين في الشمال فكان لزاماً إذن أن تتأثر اللغتان إحداهما بالأخرى وفقاً لنواميس علم اللغة. وقد ظهر للكثير من المحققين أن معظم الكلمات العربية الدالة على مظاهر الحياة الحضرية وما إليها من الأمور التي لم تكن مألوفة في البيئة العربية الأولى ومعظم الكلمات المتعلقة بمنتجات الصناعة وشؤون التفكير الفلسفي والمتصلة بما وراء الطبيعة ظهر لهم أن معظم هذه الكلمات وما إليها قد انتقلت إلى العربية من الآرامية (شيطان، سكين، سارية.. إلخ) ويبدو هذا التأثر في أوضح صورة في اللهجات العربية البائدة[٢٣].

ويرى الدكتور علي عبدالواحد وافي[٢٤] في موقع آخر أن معظم المفردات التي تُقْتَبَسُ من لغة ما عن غيرها من اللغات يتصل بأمور قد اختص بها أهل تلك اللغات أو برزوا فيها أو امتازوا بإنتاجها أو كثرة استخدامها وأخذها منهم أو اعْتُمِدَ عليهم فيها أهل هذه اللغة فمعظم ما انتقل إلى العربية من المفردات الفارسية واليونانية يتصل بنواح مادية أو فكرية امتاز بها الفرس واليونان وأخذها عنهم العرب.

وتتنقل مع المنتجات الزراعية والصناعية أسماء أزياء وألوان الطعام الموجودة في لغة المناطق التي ظهرت فيها لأول مرة أو اشتهرت بإنتاجها أو تصدر منها في الغالب فتنتشر عن هذا الطريق في لغات البلاد الأخرى فكلمة زالشايس مثلاً قد انتقلت إلى معظم لغات العالم من لغة جزر زماليزياس التي كانت المصدر الأول لهذه المادة وعن هذا الطريق انتقل إلى اللغات الأوروبية كثير من الكلمات العربية الدالة على منتجات زراعية أو صناعية كالليمون والزعفران، والسكر، والكافور، والقهوة، والقطن.. إلخ.

وأهم ناحية يظهر فيها هذا التأثر هي الناحية المتعلقة بالمفردات ففي هذه الناحية على الأخص تنشط حركة التبادل بين اللغات ويكثر اقتباسُها بعضِها من بعض، وأما القواعد وأساليب الصوت فلا تنتقل في الغالب من لغة إلى أخرى إلا بعد صراع طويل بين اللغتين وكثيراً ما ينال معنى الكلمة نفسه تغيير أو تحريف عند انتقالها من لغة إلى أخرى.

٣ - العوامل الأدبية :

تشمل هذه الطائفة جميع ما تجود به القرائح من وسائل ومنتجات تؤدي إلى حفظ اللغة وتعليها وتوسيع نطاقها وتكملة نقصها وتهذيبها من نوحي المفردات والقواعد والأساليب وتسجيل آثارها واستخدامها في مختلف فروع الترجمة والتأليف.. إلخ.

وتعتبر العوامل الأدبية الدعائم التي يعتمد عليها التطور اللغوي الناشئ عن العوامل المشار إليها أعلاه، وللعوامل الأدبية مظاهر كثيرة من أهمها الرسم، والتجديد في اللغة، والبحوث اللغوية وحركة التأليف والترجمة.

أولاً: الرسم، للرسم في حياة اللغة ونهضتها آثار تجل عن الحصر، وترجع أساليب الرسم التي استخدمت في مختلف اللغات إلى أسلوبين اثنين :

(أحدهما) أسلوب الرسم المعنوي، (وثانيهما) أسلوب الرسم الصوتي.

ثانياً: حركة التجديد في اللغة تبدو حركة التجديد في مظاهر كثيرة من أكبرها أثراً في التطور اللغوي الأمور الآتية :

١ - تأثر الأدباء والكتاب بأساليب اللغات الأجنبية، واقتباسهم أو ترجمتهم لمفرداتها ومصطلحاتها، وانتفاعهم بأفكار أهلها، وإنتاجهم الأدبي والعلمي.

٢ - إحياء الأدباء والعلماء لبعض المفردات القديمة المهجورة.

٣ - خلق الأدباء والعلماء لألفاظ جديدة فكثيراً ما يلجؤون إلى ذلك للتعبير عن أمور لا يجدون في مفردات اللغة المستعملة ولا في مفرداتها الدائرة ما يعبر عنها تعبيراً دقيقاً.

ثالثاً: المؤلفات اللغوية وهي البحوث التي ترمي إلى حفظ اللغة وضبطها وسلامتها وتخليدها والوقوف على خواصها وتاريخها وآثارها.. وما إلى ذلك.

رابعاً: نشاط حركة التأليف والترجمة فمن الواضح أنه لا حياة للغة الكتابة بدون استخدامها في هذه الشؤون، وأنه بمقدار نشاط أهلها في هذه الميادين تتاح لها وسائل الانتشار والرقي والنهوض[٢٥] ولا شك أن الاستعمال الأدبي للكلمة يوثق بين الأصوات والمدلولات ولا سيما في عبارات المشهورين من الأدباء.

٤ – انتقال اللغة من السلف إلى الخلف وأثرها في التطور اللغوي :

تختلف لغة الخلف – في كل أمة – عن لغة السلف في كثير من المظاهر ويرجع بعض أسباب هذا التطور إلى أمور اجتماعية ولكن طائفةً غيرَ يسيرةٍ منها ترجع إلى أمور غير اجتماعية :

١ – أما العوامل الاجتماعية التي تؤثر في هذا التطور فيرجع أهمها إلى أمرين :

(أحدهما) النظم والتقاليد التي يسير عليها المجتمع في تلقين الأطفال اللغة في الأسرة وتعليمهم إياها في المدارس.

(وثانيهما) كثرة استخدام الكبار في جيل ما لبعض المفردات من غير ما وضعت له عن طريق التوسيع أو المجاز لدواع اجتماعية خاصة.

٢ – وأما العوامل غير الاجتماعية فيرجع أهمها إلى أمرين أيضاً يؤثر كلاهما في تطور اللغة ولهجاتها.

(أحدهما) التطور الطبيعي المطرد لأعضاء النطق في الإنسان (قانون روسلو) فإن كل تطور يحدث في أعضاء النطق أو في استعدادها يتبعه تطور في أصوات الكلمات، فتنحرف هذه الأصوات عن الصورة التي كانت عليها إلى صورة أخرى أكثر منها ملاءمة مع الحالة التي انتهت إليها أعضاء النطق، ومن ذلك ما حدث في اللغة العربية بصدد أصوات منها الجيم والثاء، والصوت الأول (الجيم) الذي كان ينطق به معطشاً بعض التعطيش في العربية الفصحي قد تحول في معظم المناطق المصرية إلى جاف (جيم غير معطشة) وفي معظم المناطق السورية المغربية إلى جيم معطشة كل التعطش والثاء قد تحولت إلى تاء في معظم المناطق المصرية وفي بلاد أخرى (فيقال توب، تلج بدلاً من ثوب، ثلج.. إلخ).

(وثانيهما) الأخطاء السمعية التي تنشأ عن ضعف بعض الأصوات والتي تؤدي إلى سقوط هذه الأصوات في أثناء انتقال اللغة من السلف إلى الخلف (قانون روسلو ومييه).

أما أصوات المد فقد لوحظ أن وقوعها في آخر الكلمة يجعلها في الغالب عرضة للسقوط، ويؤدي أحياناً إلى تحويلها إلى أصوات أخرى، وقد كان لهذا العامل الأثر الكبير في سقوط أصوات المد القصيرة المسماة بالحركات (فيقال مثلاً : رجع عمر للمدرسة بعد ما خَف منْ عَيَاه) بدلاً من (رجع عمر إلى المدرسة بعدما خف من إعيائه) ولعل هذا هو أكبَر انقلاب حدث في اللغة العربية.

ومن هذا القبيل كذلك ما حدث في اللغة العربية بصدد أصوات المد الطويلة (الألف والواو والياء) فيقال في عامية المصريين (سَام وعِيسَ ومصطفَ أَبُ حسين سَافْرُ يوم الخميس لِجرْجِ) بدلاً من (سامي وعيسى ومصطفى أبو حسين سافروا يوم الخميس إلى جرجا[٢٦]).

وفي معظم اللهجات العامية المتشعبة عن العربية قد نقرض كذلك في النطق من أواخر الكلمات التنوين ونون الأفعال الخمسة والهمزة والهاء المتطرفتين فيقال مثلاً في عامية المصريين «محمدْ وَلَدْ مُطيعْ، الأولاد بيلْعَبُ، الهَوَ شْديد، انتظرت ساعَ كاملَ» بدلاً من «محمدٌ ولدٌ مطيعٌ، الأولاد يلعبونَ، الهواءُ شديدٌ، انتظرته ساعةً كاملةً».

٥ - العوامل الطبيعية :

ترجع أهم مظاهر - الطبيعة - إلى أمرين رئيسيين أحدهما البيئة الجغرافية، وثانيهما اختلاف الشعوب بعضها عن بعض في خواصها الوراثية المتعلقة بأعضاء النطق ولا يخفى ما يترتب على اختلاف الشعوب بهذا الصدد من آثار خطيرة في التطور الصوتي في مختلف اللغات، وقد اتجهت اللغة العربية في تطورها الصوتي عند كل شعب من الشعوب الناطقة بها وجهة تختلف عن وجهتها عند غيره فلم تلبث أن تولد عنها من جراء ذلك عدة لهجات (عامية العراق، عامية نجد والحجاز، عامية المن، عامية مصر، عامية المغرب.. إلخ)

والمشاهد أن مبلغ اختلاف اللهجات بعضها عن بعض في أصواتها يتبع إلى حد كبير مبلغ اختلاف الناطقين بها بعضهم عن بعض في أصواتهم الشعبية، فكلما كان هؤلاء متجانسين في أصولهم ضاقت مسافة الخلف بين لهجاتهم في ناحيتها الصوتية، وكلما تعددت الأصول الشعبية تعددت اللهجات واختلفت.

٦ - العوامل اللغوية :

إن بنية اللغة ومتنها وأصواتها وعناصر كلماتها وقواعدها كل ذلك قد ينطوي على أمور ذاتية تعمل هي نفسها في صورة آلية على التطور اللغوي وعلى توجيهه وجهة خاصة، وتنقسم هذه العوامل من حيث الناحية اللغوية التي تنصب عليها آثارها إلى قسمين: عوامل توثر في تطور الأصوات، وعوامل تؤثر في تطور الدلالة.

العوامل اللغوية المؤثرة في تطور الأصوات :

فأما العوامل اللغوية التي تؤثر في تطور الأصوات فيرجع أهمها إلى ثلاثة أمور، أحدها تفاعل أصوات الكلمة بعضها مع بعض، وثانيها موقع الصوت في الكلمة، وثالثها تناوب الأصوات وحلول بعضها محل بعض.

أولاً : تفاعل أصوات الكلمة بعضها مع بعض :

يحدث بين الأصوات المتقاربة والمتجاورة في الكلمة من ظواهر التفاعل أنواع كثيرة يؤدي كل نوع منها إلى نتائج ذات بال في التطور الصوتي ومن أهم ما سجله الباحثون بهذا الصدد الأمور التالية :

١ – التفاعل بين الأصوات الساكنة (وتعني بها ما يقابل أصوات اللين)

أ – فإذا تجاور صوتان مختلفان في مخارجهما أو تقاربا انجذب أحياناً كل منهما نحو الآخر ومن ذلك ما حدث في الكلمة العربية «شمس» إذ تحولت في بعض اللهجات العامية إلى «سمس» وتحولت في بعض لهجات الصعيد إلى «شمش».

ب – وإذا تجاور صوتان متحدان أو تقاربا فإنهما يتنافران أحياناً فينتهي بهما الأمر إلى واحدة من النتائج الآتية :

فتارة يتحول صوت أحدهم إلى صوت مغاير للآخر كما حدث في الكلمة اللاتينية cribrum إذ تحولت في الفرنسية إلى crible وتارة يسقط أحدهما في النطق كما حدث في معظم الأصوات في العربية إذ تحولت في لهجات كثيرة من البلاد الشرقية إلى أصوات مخففة[٢٧].

٢ – التفاعل بين أصوات اللين :

وتجاور صَوْتَيْ لين أو تقاربهما في الكلمة يجعلهما كذلك عرضة للتغيير والانحراف، فتارة يلتصقان بعد تباعدهما، فتسقط الأصوات التي تفصلهما ويتكون منهما لين مركب diphtongue كما حدث في الكلمة اللاتينية regina إذ تحولت في الفرنسية القديمة إلى reigne وتحولت في الفرنسية الحديثة إلى reine.

وتارة يتباعدان بعد التصاقهما فيقحم بينهما صوت ساكن لتسهيل النطق بهما، كما حدث في الكلمة الفرنسية القديمة poosiz إذ تحولت في الفرنسية الحديثة إلى pouroir وتارة يتحول أحدهما إلى صوت لين آخر إذا كانا متحدين.

ثانياً : موقع الصوت في الكلمة :

وموقع الصوت في آخر الكلمة أو في وسطها أو في أولها يعرضه كذلك لكثير من صنوف التطور والانحراف.

١ - وأكثر ما يكون ذلك في الأصوات الواقعة في أواخر الكلمات سواء أكانت أصوات لين أم أصواتاً ساكنة (وأعني بالساكنة ما عدا أصوات اللين)

أ - أما أصوات اللين فقد لوحظ أن وقوعها في آخر الكلمة يجعلها في الغالب عرضة للسقوط، ويؤدي أحياناً إلى تحولها إلى أصوات أخرى.

فمن ذلك ما حدث في اللغة العربية بصدد أصوات اللين القصيرة (المسماة بالحركات وهي الفتحة والكسرة الضمة) التي تلحق أواخر الكلمات، ففي جميع اللهجات العامية المتشعبة من العربية (عاميات مصر والعراق والشام وفلسطين والحجاز واليمن والمغرب.. إلخ) قد انقرضت هذه الأصوات جميعاً سواء ما كان منها علامة إعراب وما كان منه حركة بناء فينطق الآن بهذه اللهجات بجميع الكلمات مسكنة الأواخر (فيقال مثلاً: «رجع عمر للمدرسة بعد ما خف من عَيَاهْ» بدلاً من «رجع عمر إلى المدرسة بعد ما خف من إعيائه» ولعل هذا هو أكبر انقلاب حدث في اللغة العربية فقد نال من جميع الكلمات فانتقصها من أطرافها وجردها من العلامات الدالة على وظائفه في الجملة وقلب قواعدها القديمة رأساً على عقب.

ب - ووقوع الصوت الساكن (ونعني به ما يقابل صوت اللين) في آخر الكلمة يجعله كذلك عرضة للتحول أو السقوط.

فمن ذلك ما حدث في اللغة العربية بصدد التنوين ونون الأفعال الخمسة والهمزة والهاء المتطرفتين فقد انقرضت هذه الأصوات في معظم اللهجات العامية المتشعبة عن العربية، كما يظهر ذلك من الموازنة بين العبارات العربية المدونة في السطر الأول ونظائرها في عامية المصريين المدونة في السطر الثاني.

محمدٌ ولدٌ مطيعٌ، الأولاد يلعبون، الهواءُ شديدٌ، انتظرته ساعةً كاملةً

محمدْ ولدْ مطيعْ، الأولاد بيِلْعَبُ، الهَوَا شديدْ، انتظرتْ ساعَ كَامْلَ.

٢ - وقوع الصوت في وسط الكلمة يعرضه كذلك لكثير من صنوف التطور والانحراف فمن ذلك ما حدث في اللغة العربية بصدد الهمزة الساكنة الواقعة في وسط الثلاثي فقد تحولت إلى ألفٍ لينة في عامية المصريين وغيرهم

(فيقال : راس، فاس، فال، ضان.. بدلاً من رأس، فأس، فأل، ضأن.. إلخ).
ومن ذلك تحريك الحرف الساكن إذا وقع في وسط كلمة ثلاثية في كثير من لهجات البلاد العربية فيقال مثلاً : اسِم، رسِم، مصر، بدِر، فجِل... إلخ، بدلاً من اسْم، رسْم، مصْر، بدْر، فجْل.. إلخ[٢٨].

٣ - ووقع الصوت في أول الكلمة يجعله كذلك عرضة للانحراف فمن ذلك ما حدث في بعض المفردات العربية المفتتحة بالهمزة إذ تحولت همزتها في بعض اللهجات العامية إلى فاء أو واو مثل: «أُذُن» تحولت في عامية المصريين إلى «ودْن» و«أَيْنَ» تحولت إلى «فين».
«أدَّى» تحولت في بعض المواضع في عامية المصريين إلى «وَدَّي» فيقال مثلاً: «وَدَّاه المدرسة» بمعنى «أَدَّى به إلى المدرسة» أي أوصله إليها.

٤ - وقد تتبادل الأصوات مواقعها في الكلمة ويحل بعضها محل بعض، فيتقدم المتأخر منها ويتأخر السابق وتسمى هذه الظاهرة «بالنقل المكاني» ومن ذلك ما حدث مثلاً في كلمة «أرانب» إذ تحولت في عامية القاهرة وغيرها إلى «أنارب»[٢٩].

ثالثاً : تناوب الأصوات وحلول بعضها محل بعض.

وفيما عدا الحالات السابقة لوحظ أن الأصوات المتحدة النوع تتناوب ويحل بعضها محل بعض، وقد سجل الباحثون ظواهر كثيرة بهذا الصدد بعضها خاص بأصوات اللين وبعضها يتعلق بالأصوات الساكنة.

١ - أما تناوب أصوات اللين فلم تكد تخلو منه لغة من اللغات الإنسانية، ففي اللغة العربية حدث تناوب واسع النطاق بين أصوات اللين القصيرة التي يرمز إليها بالفتحة والكسرة والضمة، ويمثل هذا التناوب انقلاباً من أهم الانقلابات التي اعتورت هذه اللغة، فالفتحة قد استبدل بها الضمة أحياناً والكسرة في كثير من الأحوال فبدلاً من أن : يقوم، يسْجُد، تسمع، سكت، كبيرة.. إلخ، يقال في عامية المصريين يقُوم، يعُوم، يسْجُد يسْمَع، سكت أو سُكُت، كبير... إلخ، والكسرة قد استبدل بها الضمة أحياناً والفتحة في كَثير من الأحوال (فبدلاً من: يلطم، يضرب، يسرق... إلخ) يقال في عامية المصريين يلْطُم، يضْرُب، يِسْرَأ.. إلخ) والضمة قد استبدل بها الفتحة أحياناً والكسرة في معظم الحالات

(فبدلاً من : مُحمد، ثُعبان، يذُم، ظُفر.. إلخ؛ يقال في عامية المصريين (محَمد، تعبان، يزِم، ضِفر.. إلخ)

وحدثَ كذلكَ تناسخ في أصَوات اللين الطويلة نفسها، وخاصة في الألف اللينة إذ أميلت في لغات بعض القبائل العربية القديمة، وتمال الآن في لهجات بعض القبائل العربية النازحة إلى مصر وفي بعض اللهجات في البلاد العربية الشرقية وغيرها.

٢ – وأما تناسخ الأصوات الساكنة فقد حدث كذلك في جميع اللغات الإنسانية فكثير من الأصوات الساكنة في اللغة العربية قد تناسخت في اللهجات العامية وحل بعضٌ محلَّ بعض، فالسين قد تحولت إلى صاد في بعض المواطن («ساخن» تحول إلى «صاخن» في عامية الشرقية وغيرها)، والصاد إلى سين في كثير من الألفاظ في عامية القاهرة وغيرها (فبدلاً من يصدق، مصير.. إلخ) يقال يسدق، مسير، والضاد إلى ظاء في عامية المغرب وخاصة طرابلس، وفي لهجات القبائل العربية النازحة إلى مصر (فبدلاً من : وضوء، يضيغ، يضم.. الخ، يقال وظوء، يظيع، يظم.. الخ) والعين إلى نون في بعض الكلمات في لهجة العراقيين (فيقال مثلاً «ينطي» بدلاً من «يعطي») واللام إلى ميم في بعض الكلمات في عامية المصريين (فيقال «فاطنة» بدلاً من «فاطمة») وهلم جرا.

العوامل اللغوية المؤثرة في تطور الدلالة

وأما العوامل اللغوية التي تؤثر في تطور الدلالة، فيرجع أهمها كذلك إلى ثلاثة أمور:

أحدهما: عوامل تتعلق بمبلغ ارتباط الكلمة بنصيلتها ومبلغ وضوح دلالتها في الذهن، وذلك أنه كلما كان مدلول الكلمة واضحاً في الأذهان قل تعرضه للتغير، وكلما كان مبهماً غامضاً مرناً كثر تقلب وضعفت مقاومته لعوامل الانحراف ويساعد على وضح مدلول الكلمة عوامل كثيرة من أهمها أن تكون مرتبطة بفصيلة من الكلمات معروفة الأصل ويعمل على إيهامها عوامل كثيرة من أهمها ألا تكون لها أسرة معروفة الأصل متداولة الاستعمال.

هذا وإن انعزال الكلمة أي عدم اتصالها بأسرة معروفة لا يثنى أثره عند تعريض مدلولها للانحراف عن وضعه الأصلي على الوجه الذي سبق شرحه، بل كثير ما يعرِّضها هي نفسها للفناء.

وثانيها : عوامل تتعلق بأصوات الكلمة فثبات أصوات الكلمة يساعد على ثبات معناها وتغيرها يذلل أحياناً السبيل إلى تغيره، وذلك أن صلتها بالأسرة التي تنتمي إليها وبالأصل المشتقة منه تظل وثيقة وواضحة في الذهن ما دامت محتفظة بصورتها الصوتية، وقوة هذه الصلة تساعد على ثبات مدلولها، على حين أن تغير صورتها الصوتية يضعف صلتها في الأذهان بأصلها وأسرتها ويبعدها عنهما، وهذا يجعل معناها عرضة للتغير والانحراف، فالوصف اللاتيني rirus ظل محتفظاً بمعناه الأصلي (الحي، ضد الميت) طوال المدة التي احتفظ فيها بأصوات بنيته، وذلك لقوة ارتباطه عن طريق هذه البنية بأفراد أسرته، ولكنه لم يلبث بعد أن تغيرت صورته الصوتية في الفرنسية إلى vif أَنْ أخذ ينحرف شيئاً فشيئا عن مدلوله القديم حتى بعد عنه، وأصبح يدل الآن على الوصف بالقوة والحدة والنشاط وذلك لأن تغير صورته الصوتية قد باعد ما بينه وبين أفراد أسرته (virre.viraut...etc) فعرض مدلوله لهذا الانحراف.

وثالثها : عوامل تتعلق بالقواعد فقد تذلل قواعد اللغة نفسها السبيل إلى تغير مدلول الكلمة وتساعد على توجيهه وجهة خاصة، فتذكير كلمة زولدس مثلاً في العربية «ولد صغير» قد جعل معناها يرتبط في الذهن بالمذكر، ولذلك أخذ مدلولها يدنو شيئاً فشيئاً من هذا النوع حتى أصبحت لا تطلق في كثير من اللهجات العامية إلا على الولد من الذكور[٣٠].

وسبق لنا أن أشرنا أنَّ الكلمة حين وضعت كانت أصواتها وثيقة الصلة بمدلولها ثم انحرفت عن هذا مع توالي الأيام وأصبحنا لا ندرك تلك الصلة أحياناً.

إن في اللغة العديد من المعاني التي تتطلب أصواتاً خاصة وأن هناك من المدلولات ما تسارع اللغة للتعبير عنه بألفاظ معينة (مثل القهقهة والشخير والتأوه.. إلخ) كما أن هناك الكثير منها قد تغيرت دلالته (مثل كلمات : المجد، القطار، البريد، الجريدة، الصحيفة، البأس، المأتم.. إلخ)[٣١] وقد تختلف المعاني في المئات من الكلمات تبعاً لاختلاف اللهجات.

صراع اللغات

يحدث بين اللغات ما يحدث بين أفراد الكائنات الحية وجماعاتها من احتكاك وصراع وتنازع على البقاء وسعي وراء الغلب والسيطرة وتختلف نتائج هذا الصراع باختلاف الأحوال فتارة ترجح كفة أحد المتنازعين فيسارع إلى القضاء على الآخر مستخدماً في ذلك وسائل القسوة والعنف، ويتعقب فلوله فلا يكاد يبقى على أثر من آثاره، وتارة ترجح كفة أحدهما كذلك ولكنه يمهل الآخر ينتقص بالتدريج من قوته ونفوذه ويعمل على إضعاف شوكته شيئاً فشيئا حتى يتم له النصر، وأحياناً تتكافأ قواهما أو تكاد فتظل الحرب بينهما سجالاً ويظل كل منهما في أثنائها محتفظاً بشخصيته ومميزاته.

وينشأ هذا الصراع عن عوامل كثيرة أهمها عاملان ؛ أحدهما أن ينزح إلى البلد عناصر أجنبية تنطق بلغة غير لغة أهله، وثانيها أن يتجاور شعبان مختلفا اللغة فيتبادلان المنافع ويتاح لأفرادهما فرص للاحتكاك المادي والثقافي.

١- العامل الأول من عوامل الصراع اللغوي
نزوح عناصر أجنبية إلى البلد :

قد يحدث على أثر فتح أو استعمار أو حرب أو هجرة أن ينزح إلى البلد عنصر أجنبي ينطق بلغة غير لغة أهله، فتشتبك اللغتان في صراع ينتهي إلى إحدى نتيجتين فأحياناً تنتصر لغة منهما على الأخرى فتصبح لغة جميع السكان: قديمهم وحديثهم أصيلهم ودخيلهم، وأحياناً لا تقوى واحدة منهما عليالأخرى فتعيشان معاً جنباً لجنب.

أ - بعض الحالات التي يحدث فيها تغلب إحدى اللغتين وتحدث النتيجة الأولى وهي أن تتغلب إحدى اللغتين على الأخرى فتصبح لغة جميع السكان أصيلهم ودخيلهم، في الحالتين:

الحالة الأولى: أن يكون كلا الشعبين همجياً قليل الحضارة منحطّ الثقافة، ويزيد عدد أفراد أحدهما عن عدد أفراد الآخر زيادة كبيرة ففي هذه الحالة تتغلب لغة أكثرها عدداً سواءً أكانت لغة الغالب أم المغلوب، لغة الأصل أم الدخيل، وذلك أنه عند انعدام النوع يتحكم الكم في مصير الأمور، ولكن هذه النتيجة لا تحدث إلا إذا كانت اللغتان المتصارعتان من شعبة لغوية واحدة أو من شعبتين متقاربتين.

الحالية الثانية: أن يكون الشعب الغالب أرقى من الشعب المغلوب في حضارته وثقافته وآداب لغته، وأشد منه بأساً وأوسع نفوذاً ففي هذه الحالة يكتب النصر للغته فتصبح لغة جميع السكان وإن قل عدد أفراده عن أفراد الشعب.

٢ – العامل الثاني من عوامل الصراع اللغوي :
تجاور شعبين مختلفي اللغة :

لابد أن يحصل احتكاك بين لغتي شعبين متجاورين، بل لابد أن تدخل اللغتان في صراع يؤدي إلى إحدى نتيجتين من النتائج السابق ذكرها في العامل الأول : فإما أن تنتصر إحداهما وتصبح لغة مشتركة للشعبين، وإما ألاّ تقوى إحداهما على الأخرى فتعيشا جنباً لجنب.

أ – وتنتصر لغة أحد الشعبين على الأخرى في حالات منها : إذا كان أحد الشعبين أقوى من الآخر وأكثر نفوذاً ولا يقل عنه حضارة وثقافة، وإذا كانت كثافة سكان أحد الشعبين أعلى منها في البلد المجاور مما يؤدي إلى ضغط تزايد السكان لهذا البلد على الشعب المجاور فيؤدي احتكاك الشعبين بل اللغتين إلى تغلب لغة الشعب الكثيف شريطة ألا يقل عن ذلك حضارة وثقافة وآدابَ لغة، وقد يستغرق هذا الانتصار عدة قرون تماماً كالذي حصل لدى انتصار لغة قُريش على اللغات المضرية الأخرى، غير أن اللغة المنتصرة (كلغة قريش هنا) تتأثر في بعض مظاهرها وبخاصة في مفرداتها بلغة الآخرين، كما أن الكلمات الدخيلة إلى لغة قريش ينالها بعض التحريف في حروفها ومعانيها وأساليب نطقها فتختلف بذلك عن شكلها القديم.

ب – وقد لا تقوى إحدى اللغتين على الأخرى فتعيشان سويّاً فيما عدا الحالتين السابق ذكرهما، ورغم ذلك فإنهما تتأثران ببعضهما وتتبادلان المنافع، ويحصل الاحتكاك بين اللغتين في حالات أخرى منها : إذا دخل الشعبان المتحاربان في حروب طويلة، أو إذا كانت العلاقات التجارية بينهما جيدة فتنقل كلمات كثيرة بانتقال المنتجات بينهما كما يتم هذا الاحتكاك إذا قامت بين الشعبين علاقات ثقافية فتنتقل إلى لغة الكتابة آثار كثيرة فيها انتقال الأساليب.

وقد انتقل إلى لغة الكتابة العربية في العصر العباسي الكثير من آثار اللغتين اليونانية والفارسية، وقد انتقل أيضاً الكثير من آثار اللغات الأوروبية في العصر

الحاضر، إلى اللغة العربية.

وإن هذا البحث أقرب إلى العطور اللغوي منه إلى الصراع بين اللغات[٣٢]، وأدت فتوحات العرب بعد الإسلام إلى امتزاج العرب واحتكاكهم بكثير من الشعوب وقضت قوانين الصراع اللغوي أن تصرع العربية اللغات الثلاث (الآرامية، والقبطية، والبربرية) وبلغ الآن عدد المتكلمين بالعربية ما يزيد على مائة مليون شخص، ولكن العربية قد تأثرت بغيرها كالسريانية، وتأثرت بالقبطية والبربرية ولا سيما باللهجات العامية، كذلك فقد أثرت كل العربية والفارسية في الأخرى سواءً في المفردات والأساليب ولكن أثر العربية في الفارسية كان أوسع نطاقاً من أثر الفارسية في العربية، وقد حصل احتكاك بين العربية والأوروبية سواءً كان ذلك إبان الحروب الصليبية، أو في الوقت الحاضر بسبب انتشار الثقافة الأوروبية ونشأت فنون جديدة كالفن التمثيلي وما إليه، وانتقل إلى العربية الكثير من المفردات الأوروبية في مصطلحات العلوم والفنون وغيرها فازدادت بذلك ثروة العربية.

اختلاف اللهجات في البلد الواحد (اللهجات المحلية والاجتماعية)

تختلف اللهجات في الأمة الواحدة تبعاً لاختلاف أقاليمها وما يحيط بكل إقليم منها من ظروف وما يمتاز به من خصائص وقد جرت عادة علماء اللغة أن يطلقوا على هذا النوع من اللهجات اسم اللهجات المحلية، وتختلف هذه اللهجات بعضها عن بعض اختلافاً كبيراً في المساحة التي يشغلها كل منها، فمنها ما يشغل مقاطعة كاملة من مقاطعات الدولة، ومنها ما تضيق منطقته فلا تشمل إلا بضع قرى متقاربة، ومنها ما يكون وسطاً بين هذا وذاك، وكثيراً ما تخلف هذه المناطق اللغوية في حدودها عن المناطق المصطلح عليها في التقسيم الإداري والسياسي.

وحول اللهجات المحلية يقول الدكتور علي وافي: «تتشعب أحياناً لغة المحادثة في البلد الواحد أو المنطقة الواحدة إلى لهجات مختلفة تبعاً لاختلاف طبقا الناس وفئاتهم فيكون ثمة مثلاً لهجة للطبقة الاريستوقراطية، وأخرى للجنود، وثالثة للبحارة، ورابعة للرياضيين، وخامسة للنجارين.. إلخ، ويطلق المحدثون من علماء اللغة على هذا النوع من اللهجات «اللهجات الاجتماعية» تتميزاً لها عن

اللهجات المحلية أعلاه، ويؤدي إلى نشأة هذه اللهجات ما يوجد بين طبقات الناس وفئاتهم من فروق في الثقافة والتربية، ومناحي التفكير والوجدان، ومستوى المعيشة وحياة الأسرة،والبيئة الاجتماعية، والتقاليد والعادات، وما تزاوله كل طبقة من أعمال تضطلع به من وظائف والآثار العميقة التي تتركها كل وظيفة ومهنة في عقلية المشتغلين بها.

ومن الواضح أن هذه الفوارق وما إليها من شأنها أن توجه اللهجة في كل طبقة وجهة تختلف عن وجهتها عند غيرها، فلا تليق أن تتشعب اللهجة العامة إلى لهجات تختلف كل منها عن أخواتها في المفردات وأساليب التعبير وتكوين الجمل ودلالة الألفاظ.. وما إلى ذلك.

ويزداد في العادة انحراف اللهجة الاجتماعية عن أخواتها كلما كثرت الفوارق وبين الطبقة الناطقة بها وبقية الطبقات أو كانت حياة أهلها قائمة على مبدأ العزلة عن المجتمع أو على أساس الخروج على نظمه وقوانينه ولا تظل اللهجات جامدة على حالة واحدة بل تسير في السبيل الارتقائي نفسه الذي تسير فيه اللهجات المحلية.

وتوثر اللهجات المحلية في لغة المحادثة العادية، فتستعير منها هذه اللغة كثيراً من التراكيب والمفردات، وأهم أنواع اللهجات الاتماعية ما يسمونه زباللهجات الحرفيةس وهي التي يتكلم بها أهل الحرف المختلفة كالنجارين والنقاشين والصيادين والبحارة.. إلخ، وتتميز اللهجات الحرفية بعضها عن بعض تمييزاً كبيراً في المناطق التي يسود فيها ونظام الطوائف حيث تختص كل طبقة بحرفة أو وظيفة خاصة كما هو الحال في بلاد الهند[٣٣].

اختلاف لهجة الرجال عن لهجة النساء:

تختلف لهجة الرجال عن لهجة النساء اختلافاً كبيراً أو بسيطاً في بعض الشعوب التي يقل فيها اختلاط الرجال بالنساء، أو يعيش فيها كل من الجنسين بمعزل عن الجنس الآخر تحت تأثير النظم الدينية أو التقاليد الاجتماعية ويزداد هذا الانفصال اللغوي كلما ازداد الانفصال بين الجنسين.

المشكلة اللغوية :

لا شك أن اللغة العربية تعيش في هذه الحياة بوصفها عنصراً إنسانيّاً، وتحاول اللغة أن تماشي الزمن وتراعي ارتباطها بقواعد الصرف والنحو، وهو ارتباط أساسي وقديم.

وإذا كانت الأمم تُعنى بلغاتها وتعمل على ترقيتها فإن الأمة العربية لا تقل شأناً أو عناية بلغتها عن غيرها، غير أننا نواجه مشكلة طالما تناولها المفكرون بالبحث وتتضح المشكلة في أن العرب في هذا العصر لا يتكلمون بالفصيح من العربية، فالعامي الدارج هو المستعمل كما أنّ في العامي بحد ذاته مشكلة أيضاً فهناك لهجات مختلفة باختلاف البلاد، ثم إن البلد الواحد يشتمل على لهجات وطرق في التعبير مختلفة أيضاً، وربما صعب على العربي من شمال العراق أن يفهم من قروي سكن الأهوار في جنوب العراق.

ويرى الدكتور أنيس فريحة أن مشكلتنا اللغوية هي مشكلة كل شعب مزدوج اللغة، فإننا نفكر ونتكلم ونغني ونتمتم في صلواتنا ونناغي أطفالنا ونهمس في آذان من نحبهم ونتفاهم مع من نرغب في التفاهم معهم بلغة محكية سلسة سيالة لا تعوق الفكر ولا تتطلب منا جهداً ولكن عندما نقف مواقف رسمية - كأن يكون أحدنا معلماً أو واعظاً أو محامياً أو محدِّثا في الإذاعة أو محاضراً في قاعة الدرس - علينا أن نتلبس شخصية لغوية ثانية، علينا أن نتكلم لغة غريبة عن لغة الحياة، معقدة، شديدة الإحكام في التركيب والتعبير، إذا فكرنا... وإذا تصورنا، وإذا فكرنا فإننا نفكر بوساطة اللغة - وفي مثل هذه الحال، عوضاً عن أن ينصرف الجهد العقلي إلى الفكر ينصرف إلى الشكل الذي نعبر فيه عن الفكر - أي تصبح اللغة مخدومة لا خادمة.

ولا تظن أننا الشعب الوحيد الذي قرَّ في هذا الطور، طور ازدواج اللغة فإن هناك أمماً حية معاصرة وأمماً من الماضي البعيد قرت في هذا الطور وعانت ما نعانيه مثل الإغريق، الرومان، الهنود وغيرهم كثير، ولكن الغلبة في هذا الصراع بين لغة الحياة ولغة الكتاب كانت أبداً للشعب ولكن الفارق بيننا وبين هذه الشعوب المزدوجة اللسان ينحصر في أمرين :

أولاً : أنهم حلوا المشكلة باعترافهم أن لغة الحياة هي اللغة الصحيحة الفصحى، واعترافهم هذا رفع اللهجة المحكية إلى مرتبة اللغة الرسمية.

ثانياً : لم تكن مشاكلهم عويصة معقدة مرتبطة بقضايا الدين والأدب كما هي الحال عندنا وتنحصر مشاكل اللغة العربية الأساسية في أربعة أمور :

أ – وجود لغتين مختلفين عامية، وفصحى.

ب – تقييد الفصحى بأحكام شديدة (يقصد النحو) ولهذا فإننا بحاجة إلى كتب لتيسير النحو وتقريبه إلى أفهام الناس.

ج – الخط العربي الخالي من الحروف المصوته (الحركات) وهذا يجعل عملية القراءة أمراً عسيرا، وإننا الشعب الوحيد الذي يجب أن يفهم ليقرأ بينما جميع شعوب الأرض تقرأ فتفهم.

د – عجز العربية عن اللحاق بالعلم والفنون وذلك لأن معظم هذه التعابير الجديدة والمصطلحات المحددة لم تكن يوماً عن المعجم العربي، وها هي ذي جامعاتنا تعلم العلوم والفنون بلغة أجنبية لأن تعليمها بالعربية أمر عسير[٣٤].

وإذا كان من المفيد والضروري تسهيل الفصحى وتقريب العامة والارتفاع بها نحو الفصحى فإن مشروعاً كهذا متعلق بالزمن ويرتبط بنشر العمل والثقافة بين أبناء الشعب الواحد حتى يتيسر لجميع أبناء الشعب قسط من العلم والمعرفة، وذلك يعمل على رفع مستوى اللغة المستعملة (المحكية) والتي هي بوجه عام قريبة من الفصحى، يقول الدكتور إبراهيم السامرائي : ونستطيع أن ندلل على قربها من الفصيحة إذا نظرنا إلى اللغة التي يستعملها المثقفون اليوم في محادثاتهم وفي استعمالاتهم اليومية فهي لغة في مجموعها تكاد تخلو من اللفظ العامي الدخيل فمجموعة ألفاظها على العموم فصيحة ويبدو قربها من الفصيح إذا وازنا بين هذه اللغة التي يستعملها المثقف واللغة التي يستخدمها سائر أفراد أسرته والتي هي موغلة في العامية الدارجة ولابد من التأكيد بأن اللغة العربية الفصيحة احتفظت بظاهرة الإعراب وهي من صفات العربية الموغلة في القدم، في حين أن سائر اللغات السامية – عدا الأكدية – قد فقدت الإعراب منذ أقدم العصور.

وما استطاعت لغة القرآن والحديث أن تأتي على اللهجات الدارجة المحلية أو قل: على العربية المستعملة السهلة والتي تتخفف من قيد الضوابط الثقيل ومن هنا فالعربية غنية التعبير منذ أن كانت كذلك، أي بأن فيها لغة فصيحة يتوخاها الكاتب في كتابته ملتزمة بضوابط الإعراب، ولغة أخرى يقولها الناس ويستعملونها

دون أن يلزموا أنفسهم بعناء هذه الضوابط وربما تعدى الأمر مسألة الإعراب إلى الألفاظ نفسها. فقد يكون في ألفاظ الثانية ما هو بعيد عن العربية وأنه قد دخل فيها نتيجة اتصال العرب أنفسهم بغيرهم من الأقوام والاتصال حاصل في كل عصر، فالعرب في أطراف الجزيرة قد تهيأ لهم أن يتاخموا أقواماً غيرهم فلم تسل بذلك سليقتهم، ومن أجل ذلك حرص عمر على الأخذ بقراءة تعتمد على لغة قريش، وإلى مثل هذا كان يرمي عثمان من جمعه القرآن ليكون المسلمون مجتمعين على قراءة واحدة فينبذوا ما كان عندهم مما هو مغاير لما اتفقوا عليه، وإن شيوع اللحن لم تسلم منه طبقة المثقفين ولا العلية من القوم ولا العلماء وكان عبدالملك بن مروان يحذر أبناءه من اللحن، وكان يقول لهم: «إن اللحن في منطق الشريف أقبح من آثار الجدري في الوجه، وأقبح من الشق في ثوب نفيس» وشيوع اللحن في زمان عمر بن الخطاب معروف، فقد روي أن عمر سمع أعرابياً يقرأ قوله تعالى: ﴿أن الله بريء من المشركين ورسوله﴾[٣٥] بجر «رسوله» فنبهه على الخطأ وكان ذلك سبباً في وضع النحو إن صحت الأخبار وقد ذكر أبو هلال العسكري أن العامي إذا كلمته بكلام العلية سخر منك وزرى عليك كما روي عن بعضهم أنه قال لبعض العامة: بم كنتم تنتقلون البارحة فقال «بالحمالين» ولو قال له «ايش كان نقلكم بنى من سخريته، فينبغي أن يخاطب كل فريق بما يعرفون»[٣٦].

ومن الممكن أن يقل الخلاف بين الفصحى والعامية إذا استمر رقي التعليم وشمول الثقافة وأملنا أن تقترب كل منهما من الأخرى في عصرنا، يقول الأستاذ محمود تيمور: «ولتحقيق هذا الهدف الجليل يجب أن نعين العربية على أن تبسط سلطانها وتستوفي حيويتها في ميدان الحياة العامة وإننا لمجملون ما نراه لذلك فيما يلي:

أولاً: تزويد اللغة بالمفردات تبعاً لتقدم الحضارة والاختراع، وكلمة تشطير أفضل من كلمة سندوتش مثلاً:

ثانياً: تبسيط اللغة بالاقتصار من الألفاظ الكتابية على المألوف المأنوس.

ثالثاً: تيسير اللغة حتى تتقارب لغة الكتابة والكلام ويقتصر على قدر ضئيل من نحو العربية.

ويقول محمود تيمور: «ولما ازداد التعاون والتبادل بين لغتي الكلام والكتابة تضاءلت الفوارق ودنت كل منهما إلى الأخرى، ومتى كملت للعربية هذه المطالب

كان لها أن تطمئن إلى حياة مديدة موصولة تُجَاري الزمنَ، وتتطور معه وتتجدد به، فكما كانت العربية لغة الماضي وكما بقيت لغة الحاضر ستظل لغة المستقبل»[٣٧].

إن الازدواجية في اللغة هي ذاتها امتداد الازدواجية في الوجدان، وهي دليل من دلال تحضُّر الإنسان ويعتبر بعضهم أن الهمج وحدهم لا يزاولون الازدواجية في لغتهم لأنهم محرومون إطلالات غيبية على الوجدان، وعامة العرب لا يدركون أن ازدواج اللغة مشكلة فكرية تربوية لها أثر عظيم في حياتنا، إذ إن لهم من مشاكلهم الاقتصادية والسياسية ما يصرفهم حالياً عن مشكلة ازدواج اللغة لكن الأفضل وطيد بأن ينهض الأدباء والمفكرون وسائر المثقفين بهذه الأمة لتساير ركب الحضارة وتكون لغتها المتداولة سليمة صحيحة، ولا تعد أمة من الأمم في مستوى راق من الحضارة إلا إذا نهضت بلغة القول والكتابة معاً إلى درجة عالية من الرقي إلى درجة الفصحى، ولكما تحضر الإنسان احتاج إلى نمط خاص من التعبير يختلف عن النمط الذي يستعمله في وجوده اليومي إنه يحتاج إلى كلمات جديدة يعبر بها عن معان تقصر اللغة العامية عنها لذا يلتجئ إلى الفصحى طالباً الرؤية في التعبير، والنظام النحوي الذي لا يتبدل في جميع العمليات عكس نظام الحاجة اليومية القائم على التغيير حتى إننا سنقع في حيرة بأية لغة عامية نكتب، أما لغة العقل فواحدة وهي التي تصلنا بتراثنا القديم وبكتابنا المقدس، كما تصلنا بالمستقبل وتصل اللاحقين بالسابقين، وهي خير لغة توحد هذه الأمة وتصلح وتتسع لحديثها وشعرها وخطابتها ومدارسها وبحوثها وعلومها وفكرها وتراثها.

الحواشي

(١) أنيس فريحة : نحو عربية ميسرة، بيروت : ١٩٥٥م، ص ٣٨.
(٢) فقه اللغة المقارن، بيروت : ١٩٦٨م ص .١٦٩.
(٣) مازن مبارك : نحو وعي لغوي، دمشق ١٣٩٠ه/١٩٧٠م، ص ٢٠.
(٤) المرجع نفسه.
(٥) المرجع نفسه.
(٦) مجلة الآداب، مجلد ١٩٥٦م، العدد الثالث، صفحة ٢٢، اللغة القومية بقلم كمال يوسف الحاج، بيروت ١٩٥٣م.
(٧) إبراهيم أنيس : في اللهجات العربية، طبعة ثالثة، القاهرة، ١٩٦٥م، ص ١٧.
(٨) لحن العامة والتطور اللغوي، طبعة أولى، القاهرة : ١٩٦٧م، ص ٩.
(٩) كمال يوسف الحاج «فلسفة اللغة»، بيروت : ١٩٥٦م، ص ٢٢٠.
(١٠) مازن مبارك : نحو وعي لغوي، ص ١٩٣.
(١١) في اللهجات العربية، ص ١٦.
(١٢) اللغة والمجتمع، طبعة ثانية، القاهرة ١٣٧٠ه /١٩٥١م، ص ١٢٣.
(١٣) علي عبدالواحد وافي، نشأة اللغة عند الإنسان والطفل، طبعة ثانية، القاهرة ١٣٨٢ه/١٩٦٢م، ص ٢٤.
(١٤) المرجع السابق، ص ٩٣.
(١٥) دراسات في اللغة واللهجات والأساليب، ترجمة عبدالحليم نجار، القاهرة: ١٣٧٠ه/١٩٥١م، ص ٢١.
(١٦) أنستاس ماري الكرملي : نشوة اللغة العربية ونموها واكتمالها، القاهرة ١٩٣٨م، ص ١.
(١٧) علي عبدالواحد وافي، اللغة والمجتمع، ص ١٩.
(١٨) سورة الأعلى، الآية ١٨.
(١٩) مازن مبارك : نحووعي لغوي، ص ١٢٣.
(٢٠) المرجع السابق ص ١١٠.
(٢١) المرجع السابق، ص،١٢٠ واللغة والمجتمع للدكتور علي وافي، ص ٢٣.
(٢٢) مازن مبارك :نحو وعي لغوي، ص ١٢١.
(٢٣) علي عبدالواحد وافي، فقه اللغة، ص ١٢٣.
(٢٤) علي عبدالواحد وافي، اللغة والمجتمع، ص ٢٦.
(٢٥) المرجع السابق، ص٣١- ٥١ .
(٢٦) علي عبدالواحد وافي، فقه اللغة، ص ١٣٣.
(٢٧) المرجع السابق، ص٦٩- ٧٢.
(٢٨) المرجع السابق، ص ٧٤- ٧٩.
(٢٩) المرجع السابق، ص٨١- ٨٢.
(٣٠) المرجع السابق، ص٨٨- ٨٩.
(٣١) انظر ذلك في الصفحات ١٢- ١٦ من هذا البحث.
(٣٢) المرجع السابق، ص١٠٩- ١١٩.
(٣٣) علي عبدالواحد وافي، اللغة والمجتمع، ص١٤٦- ١٥٠.
(٣٤) أنيس فريحة، نحو عربية ميسرة، ص١٦- ٢٩ يقصد بكلمة (تنتقلون) تأكلون النقل كاللوز والجوز والفستق.
(٣٥) سورة التوبة، الآية رقم ٣.
(٣٦) إبراهيم السامرائي، فقه اللغة المقارن، ص١٣- ٢٩ .
(٣٧) محمود تيمور : مشكلات اللغة العربية، طبعة أولى، القاهرة، ١٩٥٦م، ص١٠- ٢٤ .



مفهوم «الطبقة» بين المحدثين والأدباء

د. محمد أمين◆

١ – العلاقة بين علوم اللغة والشريعة :

قامت حضارة العرب وعلومهم حول القرآن الكريم، فالقرآن هو المحور الأساس، والبؤرة التي قامت حولها كل العلوم، يقول الإمام الشافعي «رحمه الله»: «جميع ما تقوله الأمة شرح للسّنة، وجميع السّنة شرح للقرآن، وجميع القرآن شرح أسماء الله الحسنى وصفاته العليا».

أدرك الجيل الأول من الصحابة والتابعين علاقة الألفاظ باللغة والقرآن والحديث، وبدأوا بتفسير القرآن الكريم، واحتجوا بالشعر واللغة، وبين علوم اللغة والشريعة رابط قويّ، لا ينفصم بأي حال من الأحوال، رابط قلّما يوجد في حضارات العالم بين لغاتها ودياناتها، وأصبح متعذراً على المسلمين أن يفكروا في فصل اللغة العربية عن علوم الإسلام، أو أن يفكروا في علوم الإسلام وعلوم الشريعة دون استخدام اللغة العربية.

أملى حفاظ اللغة من اللغويين المتقدمين بإسنادهم كلاماً عن العرب فيه غريب يحتاج إلى تفسير، وكانت طريقتهم في الإصلاح والجرح والتعديل هي طريقة المحدّثين سواء بسواء ؛ لأن علم الحديث واللغة يجريان من وادٍ واحد.

◆ أستاذ بجامعة فاس ، كلية الآداب .

٢- مفهوم الطبقة في اللغة :

للطبقة في اللغة العربية عدّة معان، أبرزها :-

(١) الطبق غطاء كل شيء، والجمع أطباق، وقد طابقه مطابقة، وطباقاً ساواه والمطابقة الموافقة، وطابقت بين الشيئين إذا جعلتهما على حذو واحد، وألزقتهما قال - تعالى -: ﴿ألم تروا كيف خلق الله سبع سماوات طباقا﴾[١]، أي: مطبّق بعضها على بعض. وفي الحديث: «اللهم اسقنا غيثاً طبقاً»[٢] أي: مالئا للأرض مغطياً لها.

(٢) يأتي الطبق بمعنى العضو، ومنه حديث علي :- رضى الله عنه - «إنما أمرنا في السارق بقطع طابقه»[٣] ، أي: يده.

(٣) يأتي الطبق بمعنى القطيع، وفي الحديث: «إن مريم -عليها السلام - جاءت فجاءها طبق من جراد فصادت منه»[٤] ، أي: قطيع من الجراد، ومنه الجماعة من الناس يعدلون جماعة مثلهم في مراتبهم، وقال ابن الأعرابي: الطبق: الأمة بعد الأمة، والطبقة في العادة تساوي جيلاً، أو عشر سنين أو عشرين سنة، والناس طبقات أي: منازل ودرجات بعضها أرفع من بعض.

(٤) يأتي الطبق بمعنى القرن من الزمان، ومنه قول العباس -رضي الله عنه - يمدح رسول الله ﷺ[٥]:

تنقــل مــن صالــب إلــى رحــم

إذا مضـــى عـالـــم بـــدا طبـــق

أي: إذا مضى قرن بدا قرن، وقيل للقرن طبق لأنهم طبق للأرض ثم ينقرضون، ويأتي طبق آخر، وكذلك طبقات الناس كل طبقة طبقت زمانها.

(٥) يأتي الطبق بمعنى الحال، يقال: كان فلان من الدنيا على طبقات شتى أي: حالات قال -تعالى-: ﴿لتركبن طبقاً عن طبق﴾[٦]، أي حالاً عن حال يوم القيامة، قال الزمخشري: «أي: حالاً بعد حال، كل واحدة مطابقة لأختها في الشدّة والهول، ويجوز أن يكون جمع طبقة، وهي المرتبة من قولهم: هو على طبقات، وفي المثل «وافق شن طبقة» يضرب لكل اثنين أو أمرين جمعتهما حالة واحدة، اتصف بها كل منهما، وأصله: إن شَنّاً قبيلة من عبد قيس، وطبق حي من إياد، اتفقوا على أمر، فقيل لهما ذلك لأن كل واحد منهما وافق شكله ونظيره».

وأما معنى «الطبقة» في الاصطلاح فإنها تختلف من علْم إلى علْم، والعرب ألفوا في طبقات شتى من الناس كالمحدثين والمفسرين والَفقهاء والَحكماء والأطباء والأعيان والشعراء والعميان وغير ذلك، وأصبح مفهوم «الطبقة» يرتبط بالعلم الذي ورد فيه.

لقد وجد علم الرجال أو علم الطبقات عند العرب خاصة، حيث تفردوا به، وتخصصوا فيه، وظهر هذا الفن منذ زمن مبكّر عند العرب، ويعد من إبداعات الحضارة العربية الإسلامية، ويعدّ كذلك فنّاً فريداً من الفنون العلمية التي لا نجد لها شبيها في آداب أية أمة من الأمم الأخرى إلا في عصرنا الراهن.

ولكثرة ما ألّف في علم الرجال، أو علم الطبقات، نقف عند ثلاثة فروع من علوم العرب لنستخلص منها مفهوم «الطبقة» ونقسم الحديث إلى قسمين اثنين :

أولاً: علم الطبقات :

اهتم كثير من علماء العرب بعلم «الطبقات» حتى صار هذا الفن علماً له قواعده وضوابطه، فقد اهتم بعضهم بالنحويين واللغويين: ترجموا لهم، وبيّنوا مراتبهم، وطبقاتهم، ودونوا أخبارهم، وأحصوا كتبهم وآثارهم، وحددوا مواليدهم، وأعمارهم، ووفياتهم، وتتبعوهم في رحلاتهم، وبسطوا القول في مذاهبهم وآرائهم، وتعرّضوا لنقدهم في كثير من الأحيان، ومما ألّف في هذا العلم :-

١- كتاب طبقات النحويين البصريين وأخبارهم للمبرد (ت ٢٧٦ هـ).
٢- مراتب النحويين لأبي الطيّب اللغوي (عبدالواحد بن علي) ت ٣٥١هـ.
٣- طبقات النحاة البصريين لأبي سعيد السيرافي (ت ٣٦٨هـ).
٤- طبقات النحويين واللغويين لأبي بكر محمد بن الحسن الزبيدي الأندلسي (ت ٣٨٠هـ).
٥- طبقات النحاة واللغويين لأبي عبدالله اليمني (ت ٤٠٠هـ).
٦- نزهة الألباء في طبقات الأدباء لأبي البركات عبدالرحمن بن محمد الأنباري (ت٥٧٧هـ).
٧- إنباه الرواة على أنباه النحاة للوزير جمال الدين أبي الحسن القفطي (ت٧٢٤هـ).
٨- البلغة في طبقات أئمة اللغة لمحمد بن يعقوب الفيروزابادي (ت ٨١٦هـ).

٩- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة لجلال الدين عبدالرحمن السيوطي (ت٩١١هـ).

ولوضع كتب طبقات النحويين واللغويين هذه فوائد قيّمة، يقول أبو الطيّب اللغوي: قد غلب الجهل وفشا، حتى لا يدري المتصدر للعلم من روى ولا من رُوِيَ عنه، ولا من أين أخذ علمه، وحتى إن كثيراً من أهل دهرنا لا يفرقون بين أبي عبيدة، وأبي عبيد، وبين الشيء المنسوب إلى أبي سعيد الأصمعي، أو أبي سعيد السكري، أو أبي سعيد الضرير، ويحكون المسألة عن الأحمر، فلا يدرون: أهو الأحمر البصري ؟ أو الأحمر الكوفي ؟ ولا يصلون إلى العلم بمزية ما بين أبي عمرو ابن العلاء، وأبي عمرو الشيباني، ولا يفصلون بين أبي عمر عيسى بن عمر الثقفي، وبين أبي عمر صالح بن أبي إسحاق الجرمي، ويقولون: «قال الأخفش، فلا يفرقون بين أبي الخطاب الأخفش، وأبي الحسن سعيد بن مسعدة الأخفش البصريين، وبين أبي الحسن علي بن المبارك الأخفش الكوفي، وأبي الحسن علي بن سليمان الأخفش صاحب محمد بن يزيد وأحمد بن يحيى، وحتى يظن القوم أن القاسم ابن سلام البغدادي ومحمد بن سلام الجمحي صاحب الطبقات أخوان»[٧]، من خلال هذا النص، وغيره من النصوص نعلم أن الجهل بالرجال كان من أهم الأسباب الداعية إلى وضع كتب الطبقات في مختلف العلوم.

وظهرت مؤلفات متعددة في مجال الأدب لكثرة الشعراء، وتنوع بيئاتهم، وأصبح التعريف بهم، والترجمة لهم فناً قائماً بذاته، وعرفت المكتبة الأدبية كثيراً من الكتب التي تحمل لفظ «الطبقة» أو ما يشبهه، منها :-

١- طبقات الأدباء لابن الأنباري.
٢- طبقات الشعراء لابن المعتز.
٣- طبقات الشعراء لابن النحاس.
٤- طبقات الشعراء لدعبل.
٥- طبقات الشعراء لأبي بكر الصولي.
٦- طبقات فحول الشعراء لابن سلام الجمحي (ت ٢٣٧هـ).
٧- طبقات الشعراء لأبي الحسن الزيادي (ت ٢٤٣هـ).
٨- طبقات الشعراء لأبي المنعم.
٩- طبقات الشعراء لإسماعيل بن أبي محمد اليزيدي.

١٠- الشعر والشعراء لابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ).
١١- الشعر والشعراء، لابن السراج.
١٢- الشعر والشعراء لأبي عبيدة (ت ٢١٠هـ).
١٣- المؤتلف والمختلف للآمدي.
١٤- معجم الشعراء للمرزباني.

والغاية من وضع «طبقات الشعراء» والترجمة لهم، هو الحرص على اللغة التي يحتج بها في كتاب الله، وسنة رسول الله ﷺ، والقرآن الكريم، هو محور العلوم كلها، وفهمه يتوقف على علوم اللغة. والشعر هو أصل العلوم العربية، ولا يكتسب قيمته إلا من خلال وظيفته الدينية، يقول صاحب الزينة: «ولولا ما بالناس من الحاجة إلى معرفة لغة العرب، والاستعانة بالشعر على العلم بغريب القرآن وأحاديث رسول الله ﷺ لبطل الشعر»، وكان الغرض من جمع الشعر، والترجمة للشعراء دينياً وفنياً؛ لأن الدين والشعر متلازمان، فالشعر فيه تفسير القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، يقول ابن قتيبة: «وكان أكثر قصدي للمشهورين من الشعراء الذين يعرفهم جل أهل الأدب، والذين يقع الاحتجاج بأشعارهم في الغريب، وفي النحو، وفي كتاب الله عز وجل، وحديث رسول الله ﷺ»[٨]، وكان غرض ابن سلام تمييز الصحيح من الموضوع من الشعر، يقول: زوفي الشعر مصنوع مفتعل موضوع لا خير فيه، ولا حجة في غريبة، ولا أدب يستفاد، ولا معنى يستخرج، ولا مثل يضرب، ولا مديح رائع، ولا هجاء مقذع، ولا فخر معجب، ولا نسب مستطرف، وقد تداوله قوم من كتاب إلى كتاب، ولم يأخذوه عن أهل البادية، ولم يعرضوه على العلماء، وليس لأحد إذا أجمع أهل العلم والرواية الصحيحة على إبطال شيء أن يقبل من صحيفة، ولا يروي عن صحفيس[٩].

وكان القرآن الكريم من أجل المسائل، وقد تمحورت حوله جميع العلوم الأخرى، فالحديث النبوي الشريف شرح للقرآن، واللغة العربية هي الأداة الناجعة لفهم القرآن والسّنة، وعلم الحديث وصل إلينا عن طريق الرواية الشفوية عن الرجال، لذلك وجد عند العرب علم تفردوا به، وتخصصوا فيه، وهو ما يُعرف بعلم الرجال، وكانت مسألة الصدق والأمانة والثقة من أهم الأسباب الداعية إلى وضع كتب التراجم والطبقات، وكانت طبقات المحدّثين أول هذا الفن ظهوراً، وذلك

لحاجة العلماء المعنيين بتدوين الحديث، ومعرفة سير رجال الأسانيد، أو رواة الحديث بهدف التحقق من صدقهم طبقاً لمنهج «الجرح والتعديل» لهذا السبب اهتم العلماء بالترجمة للمحدثين، ورواة الحديث، ومن ذلك:

١- كتاب الطبقات للواقدي (ت ٢٠٧ هـ).

٢- كتاب طبقات الفقهاء والمحدّثين للهيثم بن عدي (ت ٢٠٧ هـ).

٣- كتاب الطبقات لمسلم بن حجاج (ت ٢٧١هـ).

٤- الطبقات الكبرى لمحمد بن سعد (ت ٢٣٠هـ).

٥- الطبقات الصغرى لمحمد بن سعد (ت ٢٣٠هـ).

٦- كتاب الطبقات لخليفة بن خياط (ت ٢٤٠هـ).

٧- كتاب طبقات الرجال لأبي عبدالله محمد بن خالد البرقي.

٨- كتاب طبقات المحدثين لسراج الدين عمر بن علي بن الملقي الشافعي (ت٨٠٤هـ).

٩- الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر العسقلاني.

١٠- الاستيعاب في معرفة الأصحاب لابن عبدالبر (ت ٤٦٣هـ).

١١- أسد الغابة في معرفة الصحابة لابن الأثير.

ولوضع كتب طبقات المحدثين كذلك فوائد قيّمة، وكل باحث في الحديث محتاج إلى هذا الفن، يقول ابن الصلاح: «والباحث الناظر في هذا الفن يحتاج إلى معرفة المواليد والوفيات ومن أخذوا عنه، ومن أخذ عنهم»[١٠]، وابن عبدالبر يرى أن «الصحابة هم أَولى الناس بالمعرفة ؛ لأنهم نقلوا سنّة رسول الله ﷺ ، ووعوها، وهي الركن الثاني بعد كتاب الله في قيمتها التشريعية والدينية»[١١].

إن أول من أطلق لفظ (طبقة) من النحويين على كتاب له هو المبرد، ولم يصل إلينا هذا الكتاب لنعرف طبيعته، وأول كتاب وصل إلينا في النقد العربي يحمل لفظ «طبقة» هو كتاب «طبقات فحول الشعراء» ونجد اللفظ مستعملاً قبله، يقول الأصمعي عن ابن أحمر الباهلي: «ليس بفحل، ولكن دون هؤلاء، وفوق طبقته» وابن أحمر جعله ابن سلام في الطبقة الثالثة من فحول شعراء الإسلام مع كعب ابن جعيل وسحيم بن وثيل وأوس بن مغراء. وأول كتاب يحمل لفظ «طبقة» عند المحدّثين هو «كتاب طبقات الفقهاء والمحدِّثين» للهيثم بن عدي (ت ٢٠٧هـ) وأول كتاب وصل إلينا في الفقهاء هو كتاب الطبقات الكبرى لمحمد بن سعد (ت٢٣٠هـ).

وهذه الكتب، وإن كانت متفقة في الموضوع والغاية، وهو خدمة القرآن والسنة - فإنها مختلفة في المنهاج، وقد انقسم العلماء عند الترجمة إلى قسمين اثنين :-

١- قسم بني مؤلفه على أساس الطبقات والمدارس.

٢- قسم بني مؤلفه على حروف المعجم.

يمثل القسم الأول أبوبكر محمد بن الحسن الزبيدي، ومحمد بن سلام الجمحي ومحمد بن سعد، ويمثل القسم الثاني جمال الدين القفطي، وجلال الدين السيوطي وغيرهما من النحويين، فالأول وضّح منهجه في مقدمة كتابه، فقال: زفقد تعين إذا ذكْرُ أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه، وذكْرُ مختصر من خبره، ثم أتبعه بذكر أبي الأسود الدؤلي وشيء من أخباره، ثم أذكر النحاة بعد ذلك على حروف المعجم ليسهل تناول أخبارهم لطالب ذلك [١٢]، والسبب الذي حمله على البدء بعلي بن أبي طالب - رضى الله عنه- وأي طالب -رضي الله عنه - وأبي الأسود الدؤلي هو السبق الزمني إلى نشأة هذا العلم على يديهما، وقد يكون لتشيعه. وأما جلال الدين السيوطي فقد بنى كتابه على حروف المعجم، مبتدئاً بالمحمدين والأحمدين، وهذا لحبه النبي - ﷺ -، وتبركاً باسمه الأعظم، ولمّا انتهى من الترجمة للمحمدين والأحمدين ترجم للنحاة واللغويين حسب حروف المعجم.

وأما ابن قتيبة فقد بنى كتابه على أساس زمني، بدأ التراجم بامرئ القيس، قال في ترجمته : وهو من أهل نجد من الطبقة الأولى[١٣] ، وختم بالترجمة لأشجع السلمي المتوفى سنه ١٩٥هـ. والملاحظ أن ابن قتيبة لم يضبط هذا الترتيب الزمني ضبطاً جيداً، وإنما يقدم ويؤخر، فلم يراع لا أساس التقسيم الطبقي، ولا الترتيب الزمني، ولا الترتيب المعجمي، وابن المعتز خصص كتابه بالشعراء المحدَثين، وقد ذهب النقاد إلى أن الشعراء أربع طبقات: جاهلي قديم، ومخضرم، وهو الذي أدرك الجاهلية والإسلام، وإسلامي، ومحدَث، ثم صار المحدثون طبقات طبقات: أولى وثانية على التدريج.. وأن المحدّث الأول دونهم في المنزلة[١٤]، بدأ كتابه بإبراهيم بن هرمة، والسبب في ذلك هو أنه آخر الشعراء الذين يحتج بشعرهم[١٥]، ثم ذكر بعده بشار بن برد، وهو أشعر المحدثين، والمحدَثون لا يحتج بأشعارهم، وختم الكتاب بالترجمة لبعض النساء.

كانت غايات المؤلفين في الطبقات والتراجم واحدة هي خدمة القرآن الكريم

والسّنة النبوية الشريفة، وسنلاحظ فيما يلي تداخل مفهوم «الطبقة» أو تكامله، خاصة عند محمد بن سعد الزهري، وعند محمد بن سلام الجمحي، فالأول يترجم للذين نقلوا حديث رسول الله ﷺ ، والثاني يترجم للشعراء الذين يستشهد بأشعارهم في تفسير كتاب الله -عز وجل-، ولكل واحد منهما ضوابط معيّنة تتداخل وتتكامل ؛ لأن الهدف واحد.

ثانياً: ضوابط التصنيف حسب الطبقات :

سلك العلماء عدّة طرق لتصنيف الرجال وأسسوا ضوابط ومقاييس، عيّنوا على أساسها طبقة الرجل، ومن هذه الضوابط :-

١- ضابط الدّين:

الدّين ضابط مهم للحديث على الرجال، فالقرآن الكريم هو كلام الله -تعالى- وهو محور العلوم كلها. واللغة العربية أمر ضروري لفهم القرآن، وفصل علوم اللغة عن علوم الشريعة أمر مستحيل، فاللغة العربية هي لغة القرآن الكريم، بها يتم الفهم العميق للقرآن والحديث، وبها يتم استنباط الأحكام، روى عن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - أنه قال: «لا يقرأ القرآن إلا عالم باللغة»[١٦] ، وقال الرسول ﷺ : «إن هذا العلم دين، فانظروا عمّن تأخذون دينكم»[١٧]، وعلم اللغة في الدّين وهو من فروض الكفايات، وبه تعرف معاني ألفاظ القرآن والسّنة، قال بعض الشعراء[١٨]:

حفـــظ اللغـات علينـا فـرض كفـرض الصـلاة
فليـس يضبـط ديـــن إلا بحفـــظ اللغـــات

وذهب ابن جني إلى أن أكثر: «من ضل من أهل الشريعة عن القصد فيها، وحاد عن الطريقة المثلى إليها، فإنما استهواه، واستخف حلمه ضعفه في هذه اللغة الكريمة الشريفة التي خوطب الكافة بها»[١٩]، وقال الرسول ﷺ : «أرشدوا أخاكم فإنه قد ضل»[٢٠]، فسمي اللحن ضلالاً، والذي يجهل دلالات الألفاظ يسيء فهم الكتاب والسّنة، فإذا نظر في أمور الدّين، وليس هو من أهل علماء اللغة، هلك وأهلك الناس.

والمحدّثون ينطلقون من السبق إلى الإسلام، يقول الله -تعالى-: ﴿والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار﴾[٢١] وفي «الرياض المستطابة» سئل أبو زرعة عن

جملة حديث رسول الله ﷺ ، فقال: ومن يحصيه ؟ قبض رسول الله ﷺ : عن مائة ألف وأربعة عشر ألفاً من أصحابه، ممن روى عنه وسمع، فقيل له: هؤلاء أين كانوا ؟ وأين سمعوا ؟ قال: أهل المدينة ومكة وما بينهما، ومن الأعراب، ومن شهد معه حجة الوداع، كل رآه، وسمع منه.(٢٢)

والطبقة عند المحدّثين القوم المتعاصرون، إذا تشابهوا في السّن وفي الإسناد (أي الأخذ عن المشايخ) فهي بمعنى كلمة (جيل) ويختلف اعتبار الراوي من أي طبقة هو باختلاف الجهة، والأمر الذي نصنفه على أساسه، وعند هذا فرب شخصين يكونان من طبقة واحدة لتشابههما بالنسبة إلى جهة، ومن طبقتين بالنسبة إلى جهة أخرى، لا يتشابهان فيها، فأنس بن مالك الأنصاري وغيره من أصاغر الصحابة، دون أبي بكر ونحوه من أكابر الصحابة بطبقات، إذا نظرنا إلى تفاوتهم في السبق إلى الإسلام، لكنه يعدّ معهم من طبقة واحدة هي عموم الصحابة، إذا نظرنا إلى اشتراكهم في أصل صفة الصحبة، وعلى هذا فالصحابة بأسرهم طبقة أولى، والتابعون طبقة ثانية، وأتباع التابعين طبقة ثالثة، وأتباع أتباع التابعين طبقة رابعة، وأتباع أتباع أتباع التابعين طبقة خامسة.

ومفهوم «الطبقة» عند المحدّثين مأخوذ من بعض الأحاديث، فقد روى أبو سعيد الخدري عن الرسول ﷺ قال: «ألا إن بني آدم خلقوا على طبقات شتى، منهم من يولد مؤمناً، ويحيا مؤمناً، ويموت مؤمناً، ومنهم من يولد كافراً، ويحيا كفاراً، ويموت كافراً، ومنهم من يولد مؤمناً، ويحيا مؤمناً، ويموت كافراً، ومنهم من يولد كافراً، ويحيا كافراً، ويموت مؤمناً»(٢٣) ، ومعنى هذا أن الناس في هذه الحياة على أربع طبقات من حيث حياتهم الدينية.

ونجد لفظ زطبقةس في خبر آخر، رواه العباس بن محمد الدوري (ت ١٧٢هـ) يقول فيه: زانتهى علم أصحاب رسول الله ﷺ إلى ستة نفر من الصحابة -رضي الله عنهم-: عمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وعبدالله بن مسعود، وأُبي بن كعب، ومعاذ بن جبل، فهؤلاء طبقات الفقهاء، وأما طبقات الرواة فستة نفر: «......... وأما طبقات أصحاب الأخبار والقصص فستة...... وأما طبقات التفسير فستة أيضاً......... وأما طبقات خزائن العلم......... وأما طبقات الحفّاظ فستة»(٢٤).

والحديث واضح في أنه سمي كل واحد من الستة «طبقة»، وهؤلاء كلهم يجمعهم علم الدين، من تفسير وحديث وفقه وقراءة ورواية، ومن هنا نرى أن مفهوم

لفظ زالطبقةس له مدلول ديني، وله دلالة على مذهب من المذاهب في الفقه أو التفسير أو الرواية يعرف بها صاحبه

وهذا المعنى هو الذي قصد محمد بن سعد في كتابه زالطبقات الكبريس فهو يقصد مراتب الصحابة والتابعين وتابعي التابعين، ونجد قريباً من هذا المعنى الديني عند الوزير جمال الدين القفطي في كتابه زإنباه الرواةس، حيث بدأ بعلي بن أبي طالب -رضي الله عنه-، ثم عاد إلى الترجمة حسب حروف المعجم، وعند السيوطي، إذ بدأ بالترجمة للمحمدين أولاً، والأحمدين ثانياً، ثم رجع إلى الترجمة حسب حروف المعجم.

ب) ضابط العدد :

يختلف عدد الرجال في الطبقة الواحدة من علم إلى علم، فهو تارة لا يحدد بعدد معيّن، وتارة يحدد تحديداً دقيقاً، فأفراد الطبقة عند ابن سعد يتغيّر من طبقة إلى أخرى، فالطبقة الأولى من أهل الكوفة مثلاً من الذين رووا عن الصحابة عددهم كثير. وأما الثانية فعدد أفرادها نحو (٦٩)، والطبقة الثالثة نحو (١٢٣)، والطبقة الرابعة نحو (١٨١)، والطبقة الخامسة نحو (٥٢)، والطبقة السادسة (٤٩)، والسابعة (٦٣)، والثامنة (٤٣)، والتاسعة (١٢٨)، فابن سعد لم يقيّد نفسه بعدد معيّن في كل طبقة، واختلاف العدد في الطبقة يعود إلى المنهاج الصارم الذي اتخذه لنفسه، فهو يترجم للتابعين الذين رووا الحديث، وفق منهاج معين، فلا يزيد في العدد الذي حصل عليه، ولا ينقص منه.

وأما النحويون فهم أيضاً لم يقيّدوا أنفسهم بعدد معيّن في كل طبقة، فأبوبكر الزبيدي مثلاً جعل نحاة البصرة في عشر طبقات، والنحويين الكوفيين في ستة، وجعل في الطبقة الأولى من نحاة الكوفة ثلاثة، وفي الثانية واحداً فقط هو النسائي، وفي الثالثة تسعة، وفي الرابعة خمسة، وفي الخامسة واحداً فقط هو ثعلب، وفي السادسة ستة.

وقد يتساءل المرء: لماذا جعل النسائي وحده في الطبقة الثانية، وأحمد بن يحيى وحده في الطبقة الخامسة، والذي يظهر أنه ربما كان يضع المقياس أولاً، ثم يرتب فيه من هو أهل له، وفي الطبقتين المذكورتين لم يجد إلا واحداً، ونجد إشارة إلى المفهوم عند أبي الطيب اللغوي، حيث يقول: «إن أكثر الناس الرؤساء

الجهال، والصدور الضلال، وهذه فتنة الناس على قديم الأيام، وغابر الأزمان، فكيف بعصرنا هذا، وقد وصلنا إلى كدر الكدر، وانتهينا إلى عكر العكر، وأخذ هذا العلم عمّن لا يعلم، ولا يفقه، يفهم الناس مالا يفهم، ويعلمهم عند نفسه وهو لا يعلم......»[٢٥] ، ثم يعلّق على من كانت حاله مثل هؤلاء، فيقول: «فالواحد من هؤلاء في طبقة من الجهل لا تدرك بالمقياس، ولم يهتد إليها الخليل حين طبق الناس»[٢٦]، ومعنى قوله: «طبق الناس» أي: جعلهم في طبقات، ولعله يقصد بالناس النحويين واللغويين، وأورد أبو الطيب قول الخليل، وهو :

من الناس من يدري ويدري أنه يدري فذاك عالم فاتبعوه
ومنهم من يدري ولا يدري أنه يدري فذاك ضال فأرشدوه
ومنهم من لا يدري أنه لا يدري فذاك طالب فعلموه
ومنهم من لا يدري ولا يدري أنه لا يدري فذاك جاهل فاحذروه[٢٧]

وواضح أن الخليل قسّم الناس إلى أربع طبقات، ونظر إليهم من حيث الكفاءة العلمية، مع أنه لم يصرّح بلفظ الطبقة.

وأما ابن سلام، فقد بدأ كتابه بالحديث على شعراء العصر الجاهلي، وهم عنده في عشر طبقات في كل طبقة أربعة شعراء، فالمجموع أربعون شاعراً جاهلياً، ومثلهم طبقات الإسلام: عشر طبقات، كل طبقة أربعة رهط متكافئون ومعتدلون، ومجموع هؤلاء أربعون أيضاً، وهذا منهج دقيق وضّحه بقوله: «فاقتصرنا من الفحول المشهورين على أربعين شاعراً، فألفنا من تشابه شعره منهم إلى نظرائه، فوجدناهم عشر طبقات، أربعة رهط كل طبقة متكافئون ومعتدلون»[٢٨]، إلا أنه لم يذكر القواعد التي بنى عليها اختياره لشعراء كل طبقة، ولذا مُفهوم الطبقة عنده يكاد يكون غامضاً، لكن في عباراته ما يوحي بأنه جعل الكثرة سبباً للتفاضل، ومن ذلك قوله: «الطبقة الرابعة، وهم أربعة رهط فحول شعراء موضعهم مع الأوائل، وإنما أخل بهم قلة شعرهم بأيدي الرواة»[٢٩]، ويقول: «وكان الأسود شاعراً فحلا، وله واحدة رائعة طويلة لاحقة بأجود الشعر، ولو شفعها بمثلها قدمناه على مرتبته»[٣٠] ، ويقول: «وأوس نظير الأربعة المتقدمين، إلا أنا اقتصرنا في الطبقة على أربعة رهط»[٣١]، ولم يقل لماذا جعل الطبقة أربعة، ولم تكن خمسة أو ستة أو أقل أو أكثر.

إن تقسيم الشعراء إلى طبقات موجود قبل ابن سلام، فكان الحذاق يقولون: الفحول في الجاهلية ثلاثة: زهير والنابغة والأعشى، وقيل: أشعر الناس أربعة: امرؤ

القيس، والنابغة، وطرفة، ومهلهل. ويقول الجاحظ: والشعراء عندهم أربع طبقات: الفحل الخنذيذ، والشاعر المفلق، والشاعر، والشعرور. وفي هذا يقول شاعر قديم:

يا رابع الشعراء كيف هجوتني

وزعمت أني مفحم لا أنطق(٣٢)

فقضية جعل أربعة من الشعراء عند ابن سلام في طبقة واحدة قضية فنية، يدل على ذلك قوله: «إنا اقتصرنا بعد الفحص والنظر، والرواية عمّن مضى من أهل العلم إلى رهط أربعة، اجتمعوا على أنهم أشعر العرب طبقة، ثم اختلفوا فيهم بعد»(٣٣)، فالمؤلف يشير إلى الجهد الذي قام به شخصيّاً: استعمل عقله، وفحص ودقق وتأمل، ولم يكتف بعمله هو، بل استعان بالرواية عمّن مضى من أهل العلم بالشعر، وبالأسلوبين: التأمل والرواية توصل إلى أربعة رهط هم أشعر العرب، ويرى أن هؤلاء الأربعة قد يتفق عليهم أهل العلم بالشعر وقد يختلفون، يقول: «وسنسوق اختلافهم، ونسمي الأربعة، ونذكر الحجة لكل واحد منهم، وليس تبدئتنا أحدهم في الكتاب تحكم له، ولا بد من مبتدأ، ونذكر من شعرهم الأبيات التي تكون في الحديث والمعنى»(٣٤).

فابن سلام يستعمل لفظ «طبقة» استعمالاً فنيّاً، ومعنى الطبقة عنده أن هؤلاء هم أشعر العرب في مذهب من مذاهب الشعر، أو في نهج من مناهجه، أو في ضرب من ضروبه، فقوله: «فاقتصرنا من الفحول المشهورين على أربعين شاعراً، فألفنا من تشابه شعره منهم إلى نظرائه، فوجدناهم عشر طبقات......»، نستخلص منه أن التشابه هو أساس نظر ابن سلام، ولا يتشابه شاعران إلا في شيء واحد، هو مذهبهما في الشعر، أو منهجهما الذي يتميّز به كل واحد منهما.

كانت فكرة «الطبقة» هي القالب الذي أراد ابن سلام أن يطرح من خلاله أفكاره، وأخباره الأدبية والنقدية، فارتضى بفكرة الطبقات وسيلة للتعبير عن غرضه، وكان أمامه ثلاثة نماذج :

الأول: أنموذج الفكرة الطبقية الدينية.

الثاني: أنموذج الطبقة الفنية.

الثالث: أنموذج الواقع الطبقي الاجتماعي.

«فالظروف الاجتماعية قائمة على الطبقات من الخليفة إلى آخر فئة من الشعب، ولم تكن طبقات مرنة يؤدي بعضها إلى بعض، بل كانت كلها مغلقة، ولا تسمح

بانتماء الغريب إليها إلا في ظروف خاصة، وتحت ظروف غير طبيعية».

والسؤال هنا؛ هو : بأي طبقة تأثر ابن سلام.

للرد على هذا السؤال نقول: إنه تأثر بكل الطبقات: تأثر بالطبقة الاجتماعية، يظهر ذلك في كونه لم يترجم لعدد من الشعراء، منهم: عمر بن أبي ربيعة والكميت والطرماح، وشعراء الصعاليك في العصرين: الجاهلي والإسلامي، وهذا له علاقة بالجانب السياسي، كما أرى أنه تأثر بالطبقة الدينية، ويظهر ذلك من اختياره لفظ «طبقة» ففكرة تأليف كتب الطبقات كانت معروفة قبل ابن سلام، فالواقدي له كتاب الطبقات، والهيثم بن عدي له كتاب طبقات الفقهاء والمحدّثين، والاثنان من وفيات ٢٠٧هـ، وإذا كان الأول في الترجمة للصحابة والتابعين، والثاني في الترجمة للفقهاء والمحدّثين، فإن كتاب زطبقات فحول الشعراءس لابن سلام هو أقدم ما وصل إلينا من كتب طبقات الشعراء، وأما كون عدد الطبقات «عشرة» لا يزيد ولا ينقص، فأرى أن المسألة دينية أيضاً، فأصحاب النبي -ﷺ- المبشرون بالجنة عشرة، وأفضل الأيام عند الله العشرة الأواخر من رمضان، والعشرة الأوائل من ذي الحجة.

وأما تأثره بأنموذج الطبقة الفنية فيظهر عنده من تحديد الرقم بعشر طبقات، وبجعله في كل طبقة أربعة، متشابهون متكافئون، وأن تصنيف الشعراء في طبقات كان معروفاً قبله، أشار إليه الأصمعي والخليل بن أحمد وغيرهما، وأشير إلى أن أبا زيد القرشي سار على هذا المنوال، فحصر عدد الطبقات في سبعة، وفي كل طبقة سبعة شعراء.

ج) ضابط الزمان :

الزمن يعدّ مقياساً لوضع الرجل داخل الطبقة، إلا أن هذا الضابط وحده لا يكفي، فيضاف إليه ضابط آخر، هو ضابط الكفاءة العلمية، وقد اختلف النحاة واللغويون في تقديم شخص على شخص انطلاقاً من وفاة الرجل وعلمه، فقد اختلفوا في تقديم ميمون على عنبسة، وفي تقديم عنبسة على ميمون الأقرن في الفضل والعلم وسعة الرواية، وهو في الطبقة الثالثة، فإنه يروي عن أبي الأسود وأبو الأسود عن علي - كرم الله وجهه -، وهذه الطبقة حسبما حصر الرواة، ممن أخذ عن أبي الأسود: عنبسة بن معدان هذا، وميمون المعروف بالأقرن، وعطاء بن أبي

الأسود. وأبو نوفل بن أبي عقرب، ويحيى بن يعمر، وقتادة بن دعامة السدوسي، وعبدالرحمن بن هرمز، ونصر بن عاصم، كل هؤلاء أخذوا عن أبي الأسود، وتتفاوت مقاديرهم في العلم بهذا النوع من العربية[٣٥].

وميمون الأقرن من الطبقة الثانية، كان أبو عبيدة يقدمه على عنبسة بن معدان الفيل رفيقه في الأخذ عن أبي الأسود، وكان يقول: أول من وضع النحو أبو الأسود الدؤلي، ثم ميمون الأقرن، ثم عنبسة الفيل، ثم عبدالله بن أبي إسحاق، لأن عصراً واحداً جمعهم، وإلا فقد تقدّم زمان بعضهم على بعض في الأخذ والطلب، وعبدالله بن أبي إسحاق ليس من هذه الطبقة إلا أنه أدرك آخر عصرهم[٣٦].

وعبدالله بن أبي إسحاق الحضرمي في أول الطبقة الرابعة من نحاة البصرة لأنه أقدم أخذا فيمن شاركه في الطبقة وأقدمهم موتاً، والذين شاركوه في العصر، وعدوا من الطبقة الرابعة أبا عمرو بن العلاء، وعيسى بن عمر الثقفي، وحماد بن سلمة، وحماد بن الزبرقان، ومسلمة بن عبدالملك، وكان لتقدمه في وقت الطلب زاحم عنبسة وميموناً الأقرن في آخر عصرهما، فجعل في أول هذه الطبقة[٣٧].

ولمعرفة وفيات الصحابة والمحدّثين والعلماء ومواليدهم ومقادير أعمارهم فضل كبير جدا، روي عن سفيان الثوري أنه قال: زلما استعمل الرواة الكذب استعملنا لهم التاريخس[٣٨]. وروي عن حفص بن غياث أنه قال: «إذا اتهمتم الشيخ فحاسبوه بالسنين، يعني أحسبوا سنه وسن من كتب عنه»[٣٩] .

تدخل عنصر الزمان في بناء «الطبقات الكبرى» فابن سعد جعل السابقة إلى الإسلام نقطة الانطلاق الزماني، فالكتاب يشمل مساحة زمنية شاسعة، تبتدئ من ميلاد النبي ﷺ ، وينتهي عند آخر مترجم له، وهو محمد بن بكار، ويحيى بن عثمان وقد توفيا معا سنة ٢٣٨هـ.

تبدأ الترجمة عند ابن سعد بذكر اسم الرجل كاملاً، مع ذكر اسم أبيه وأمه وإخوته كقوله: «عبدالله بن عمرو بن العاص بن وائل بن هاشم سعيد بن سهم، وأمه ريطة بنت منيه بن الحجاج بن عامر بن حذيفة بن سعد بن سهم...... ويتحدّث عن زمان إسلامه، ويذكر بعض ما روى من الحديث، ويختم كلامه بتحديد مكان الوفاة وزمانه وعمره، وعمّن روى الحديث، كقوله: «أخبرنا محمد بن عمر، قال: توفي عبدالله بن عمرو بن العاص بالشام سنة ٥٦هـ، وهو يومئذ ابن ٢٧ سنة، وقد روى عن أبي بكر وعمر[٤٠]، وليس هذا في كل الأحوال، لكنهً هو الغالب في التراجم

الأولى من الكتاب.

يعتمد محمد بن سعد على المنهج التاريخي في نقد الرجال، كقوله: أخبرنا يزيد بن هارون قال: أخبرنا ابن أبي ذؤيب عن الزهري عن حميد بن عبدالرحمن بن عوف، قال: رأيت عمر وعثمان يصليان المغرب في رمضان إذا نظرا إلى الليل الأسود ثم يفطران بعد[٤١].

ويقول: «وأخبرنا معن بن عيسى عن مالك عن الزهري عن حميد بن عبدالرحمن أن عمر وعثمان كانا يصليان المغرب في رمضان، ولم يقل: رأيت». ويعلّق على هذا بقول شيخه الواقدي: «وأثبتهما عندنا حديث مالك، وأن حميدا لم ير عمر، ولم يسمع منه شيئاً، وسنه وموته يدل على ذلك، ولعله قد سمع من عثمان ؛ لأنه كان خاله، وكان يدخل عليه كما يدخل عليه ولده صغيراً وكبيراً، ولكنه قد روى عن سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل ومعاوية بن أبي سفيان، وأبي هريرة والنعمان بن بشير، وأمه أم كلثوم بنت عقبة، وكان ثقة عالماً كثير الحديث، وتوفي حميد بن عبدالرحمن بالمدينة سنة ٩٥هـ وهو ابن ٧٣ سنة».

ويعلّق على هذا الخبر بقوله: «وقد سمعت من يذكر أنه توفي سنة ١٠٥هـ، وهذا غلط وخطأ، ليس يمكن أن يكون ذلك كذلك، لا في سنه، ولا في روايته، وخمسة وتسعون أقرب إلى الصواب، والله أعلم» [٤٢].

ويقول في ترجمة (أبي سلمة بن عبدالرحمن): وكان ثقة فقيهاً، كثير الحديث، وتوفي أبو سلمة بالمدينة سنة أربع وتسعين في خلافة الوليد بن عبدالملك، وهو ابن اثنتين وسبعين سنة، وهذا أثبت من قول من قال: إنه توفي سنة أربع ومائة»[٤٣].

وقد يحدد ابن سعد الزمان ببعض العبارات، كقوله: كان قديم الإسلام، وقتل بالقادسية[٤٤]، أو قوله: وهو قديم الإسلام بمكة[٤٥]، أو قوله: قتل سلمة بن هشام بمرج الصفر شهيداً في المحرم سنة ١٤هـ، وذلك في أول خلافة عمر بن الخطاب -رضى الله عنه-[٤٦]، أو قوله: وقتل يوم اليرموك شهيداً في رجب سنة خمس عشرة[٤٧].

والملاحظ أن محمد بن سعد اتخذ حقبة زمنية طويلة، امتدت من حياة النبي ﷺ ، والصحابة والتابعين، وتابعي التابعين إلى عصره، ويظهر أن بعض التراجم من صنع تلميذيه: الحارث بن أسامة، والحسين بن فهم، ذلك أننا نجد بعض الأشخاص المترجم لهم توفوا سنة ٢٣٠هـ، وهي السنة التي توفي فيها المؤلف،

ومن ذلك أنه ذكر أن علي بن الجعد توفي في سنة ٢٣٠هـ، والحكم بن موسى البزاز توفي سنة ٢٣٢هـ، وعبدالجبار بن عاصم وعبدالله بن عمر ماتا سنة ٢٣٣هـ، ومحمد بن أبي بن علي، وعلي بن عبدالله بن جعفر وزهير بن حرب ماتوا سنة ٢٣٤هـ، ومنصور بن بشير، وشجاع بن مخلد ماتا سنة ٢٣٥هـ، ومحمد بن بكار، ويحيى بن عثمان ماتا سنة ٢٣٨هـ.

ومن الواضح أن هؤلاء لم يترجم لهم المؤلف بنفسه ؛ لأنهم توفوا بعد وفاته أو في السنة التي توفي فيها، ومن ذلك أننا نجد في الكتاب المطبوع ترجمة للمؤلف نفسه: محمد بن سعد صاحب الواقدي...... وتوفي ببغداد يوم الأحد لأربع خلون من جمادى الآخرة سنة ٢٣٠هـ، وهو الذي ألف هذا الكتاب، كتاب الطبقات[٤٨]، وهذا يدل على أن تلاميذه هم الذين ترجموا له بعد وفاته، عند جمع الكتاب.

إن مسألة الزمن وحدها ليست ضابطاً لوضع الرجل في طبقة معيّنة، وإنما هي مسألة تقريبية، بحيث لا نجد فرقاً كبيراً في تاريخ وفاة رجل من طبقة معينة، وبين رجل توفي في السنة نفسها من الطبقة التي تليها، وإنما يعود التصنيف إلى أمر آخر، قد يرجع إلى سلوك الفرد وتقواه أو إلى علمه، ولكثرة ما روى من الأحاديث، والأمثلة على ذلك كثيرة، منها :-

- أنه جعل مصعب بن سعد بن أبي وقاص[٤٩]، في الطبقة الأولى، وأبا بردة بن أبي موسى الأشعري[٥٠] ، في الطبقة الثانية، وكلاهما توفي سنة ١٠٣هـ، وقال في ترجمة الأول: «وكان ثقة كثير الحديث».
- أنه جعل حسين بن علي الجعفي [٥١]، في الطبقة السابعة وزيد بن الحباب العكلي[٥٢]، في الطبقة الثامنة، وكلاهما توفي سنة ٢٠٣ه، إلا أننا نجده يقول في الثاني: كان عابداً ناسكاً، له فضل، قارئاً للقرآنس.
- أنه جعل الأعمش[٥٣]، في الطبقة الرابعة، وأبا جناب الكلبي[٥٤]، في الطبقة الخامسة، وكلاهما توفي سنة ١٤٧ه، وقال في الأول: «وكان الأعمش صاحب قرآن وفرائض وعلم بالحديث» وقال في الثاني: «وكان ضعيفاً في الحديث» ومن هذا يظهر أنه لا ينظر إلى الزمان وحده، ويجعله مقياساً للتضيق.

وللزمان أثر فعّال في حياة الشعراء لاحظ ذلك ابن سلام، وقسم الشعراء إلى جاهليين وإسلاميين، وتكرر عنده هذه الثنائية في كثير من المواضع من الكتاب، فهو يقول: كان علماؤنا يقولون: أحسن الجاهلية تشبيهاً امرؤ القيس، وأحسن أهل

الإسلام تشبيهاً ذو الرمة[٥٥]، ويقول: سحيم بن وثيل الرياحي، شريف مشهورُ الأمر في الجاهلية والإسلام[٥٦]، ويقول: وكان أمية بن حرثان بن الأسكر قديماً، وعمر في الجاهلية عمراً طويلاً، وألفاه الإسلام هرماً، وله شعر في الجاهلية، وشعر في الإسلام[٥٧]، ويقول: وأخبرني يونس كالمتعجب: أن ابن أبي إسحاق كان يقول أشعر أهل الجاهلية مرقش، وأشعر أهل الإسلام كثير، وعلّق على هذا الخبر بقوله: «ولم يقبل هذا القول ولم يُشَيَّعْ»[٥٨]، وعلّق ابن رشيق على قول ابن سلام بقوله: «وهذا غلو مفرط، غير أنهم مجمعون على أنه أول من أطال المدح»[٥٩]، ويقول ابن سلام عن الحطيئة: وكان الحطيئة قد عمر دهراً في الجاهلية وبقي في الإسلام حيناً[٦٠].

وقد يذكر الخير، ويستشهد بالشعر الذي يؤرخ للمسألة، كقوله عن النابغة الجعدي: وكان النابغة قديماً، شاعراً مفلقا، طويل البقاء في الجاهلية والإسلام، وكان أكبر من النابغة الذبياني، يدل على ذلك قوله:[٦١]

فمــن يـك سائـلاً عني فـإني
مـن الفتيــان أيــام الخنـــــان
أتــت يانـة لعـام ولـدت فيـــه
وعشـــر بعـد ذاك وحجتـــــان
وقد أبقـت خطوب الدهر مني
كما تبقي من السيف اليماني

وقد يؤرخ ببعض الغزوات والأحداث، كقوله عن كعب بن زهير: وكان أخو كعب ابن زهير أسلم وشهد مع النبي ﷺ فتح مكة وحنيناً[٦٢]، ويقول عن خداش ابن زهير : «وكان يهجو قريشاً، ويقال: إن أباه قتلته قريش أيام الفجار»[٦٣]، ويقول: وكعب يقول في عبيدالله بن عمر بن الخطاب، وقتل بصفين، وهو مع معاوية قتلته بنو شيبان[٦٤] ، ويقول عن المتوكل الليثي: وكان كوفياً وكان في عصر معاوية[٦٥]، ويقول عن كعب بن جعيل: شاعر مفلق، قديم في أول الإسلام، أقدم من الأخطل والقطامي، وقد لحقا به، وكانا معه[٦٦].

والغريب في الأمر أنه جعل بشامة بن الغدير وقراد بن حنش من ضمن الطبقة الثامنة من الإسلاميين، وهما شاعران جاهليان معاصران لزهير بن أبي سلمى، وزهير ابن أخت بشامة بن الغدير، قال ابن سلام: فلما حضره الموت، ولم يكن له

ولد قسّم ماله بين إخواته وبني أخيه وأقاربه، فقال له زهير: ماذا قسمت لي يا خالاه؟ قال: أفضل ذلك كله ! قال: ما هو؟ قال: شعري، فيزعم من زعم أن زهيراً جاءه الشعر من قبل بشامة ابن الغدير(٦٧)، ويرى ابن سلام أيضاً أن شعراء غطفان كانت تغير على شعره فتأخذه وتدعيه، ومنهم زهير بن أبي سلمى(٦٨)، ولم ندر ما السبب الذي جعل ابن سلام يجعلهما في طبقة واحدة مع عقيل بن علفة، وشبيب ابن الرصاء !

فإذا قارنا الضابط الزماني عند العلماء فإننا نجد فرقاً شاسعاً جداً بين المحدّثين والنحويين والأدباء، فالمحدّثون يدققون جداً، فيذكرون زمن ولادة الشخص وزمان وفاته ومكانه بدقة متفانية، ولعل حرصهم على هذا يعود إلى ضبط حال الرواة الذين يروون حديث رسول الله ﷺ .

وأما الأدباء فلا نجد عندهم مثل هذه الدّقة في المنهج التاريخي، فهم يذكرون التاريخ لكن بصفة عابرة، بقدر ما يخدم الهدف الأدبي، مثل ما رأينا عند ابن سلام، وأما ذكر زمن ولادة الشاعر ومكانها، وزمان وفاته ومكانها، فذلك شيء لم يشيروا إليه إلا نادراً، فلا نجده عند ابن سلام، ولا عند ابن قتيبة، ولا نجده أيضاً عند الآمدي والمرزباني والأصبهاني.

والملاحظ أن الترجمة عند ابن سلام تبتدئ بامرئ القيس، وتنتهي بالترجمة للشاعر القحيف العقيلي، المتوفى سنة ١٣٠ه، فالفارق بين آخر شاعر ترجم له، وحياة المؤلف مائة سنة، كاملة، ولعل السبب في ذلك أن يترجم للشعراء الذين يستشهد بشعرهم في اللغة والنحو وفي كتاب الله -تعالى.

د) ضابط المكان :

اهتم العلماء بمعرفة أوطان الرواة والشعراء وبلدانهم، وهذا العلم يعتني به علماء النحو والأدب والحديث، يفتقرون إليه في كثير من تصرفاتهم، وله فوائد متعددة، منها: معرفة شيخ الراوي، وتعيين شخصه، وتمييزه عمّن يشبهه، ومعرفة بيئة الشاعر وأثرها في لغته.

فأبوبكر الزبيدي راعى المكان، وبدأ بالترجمة لعلماء البصرة والكوفة، ثم لعلماء مصر والفيروان والأندلس على هذا الترتيب، مبتدئاً بالنحاة أولاً وباللغويين ثانياً، وراعى الأسبقية في العلم، قال في مقدمة كتابه: «نبدأ بذكر النحويين على طبقاتهم

واللغويين بعدهم، ونقدم البصريين من كلتا الطبقتين لتقدمهم في علم العربية، وسبقهم إلى التأليف فيها»(٦٩).

وأما ابن سعد فقد راعى عنصر المكان، ولاحظ أن الصحابة بعد وفاة الرسول ﷺ تفرقوا في القرى والأمصار، وكان عددهم كثيراً، وترجم لهم على حسب الأمصار التي حلّوا بها، مبتدئاً بالمدينة المنورة، ولعله راعى أنها مقام النبي ﷺ ، وأنها «دار السّنة» فيها نشأ الحديث نشأته الأولى، وفيها كان كبار الصحابة بعد النبي ﷺ ، وقصدهم التابعون ليأخذوا من أفواههم بالتلقين، فاتسم الحديث بالطابع الإقليمي، وبعد ترجمته للصحابة من أهل المدينة ترجم لمن جاء بعدهم من التابعين وتابعيهم، وجعلهم في سبع طبقات، ثم ترجم لمن نزل مكة والطائف واليمن واليمامة من أصحاب رسول الله ﷺ ، وذكر بعد الصحابة من جاء بعدهم من التابعين.

ثم ترجم لمن نزل الكوفة من أصحاب رسول الله ﷺ ، مبتدئاً بعلي بن أبي طالب، وسعد بن أبي وقاص، بعد تمهيد تعرّض فيه لفضائل الكوفة، وما قال فيها عمر بن الخطاب – رضي الله عنه –، كقوله لمّا كتب إليهم: إلى رأس أهل الإسلام، وقوله: إلى رأس العرب، وقوله: أهل الكوفة رمح الله، وكنز الإيمان، وجمجمة العرب ثم ترجم لمن نزل البصرة والشام ومصر من أصحاب رسول الله ﷺ ، وذكر بعد هؤلاء من جاء بعد الصحابة من التابعين وتابعيهم، فجعل أهل الكوفة في تسع طبقات، وأهل البصرة والشام في ثمان، وأهل مصر في ست.

إن اختيار الأماكن وترتيبها يخضع لوجود الصحابة بها، فمفهوم «الطبقة» عند المحدّثين هي القوم المتشابهون في السن وفي لقاء الشيوخ، ولقاء الشيوخ يتم داخل الأماكن التي نزل بها الصحابة، وأوائل الصحابة وكبارهم كانوا بالمدينة، لهذا السبب ابتدأ ابن سعد بالترجمة لأهلها، ولما قسّم المحدّثون رواة الحديث إلى طبقات جاءت فسمتهم اصطلاحية، فمنهم من عدّ الصحابة كلهم طبقة واحدة، وجعل التابعين بعدهم طبقة ثانية، ثم الذين بعدهم طبقة ثالثة، واستشهدوا على هذا التقسيم بقوله عليه الصلاة والسلام: «خير القرون قرني، ثم الذي يلونهم»، ثم الذين يلونهم(٧٠)، وقد أظهر هذا التقسيم الذي سار عليه ابن سعد عيوباً :

منها أن الشخص الواحد قد يكون بدرياً، ثم يصبح بعد وفاة الرسول ﷺ كوفياً أو بصرياً أو شامياً أو مصرياً، فيترجم له مرتين أو أكثر، لهذا نراه يطيل الترجمة في

موضع، ويوجز في موضع آخر، ومن هذا أنه ترجم لابن رواحة ضمن طبقات البدريين من الأنصار أولاً، ثم ترجم له ضمن النقباء الاثني عشر رجلاً من الأنصار ليلة العقبة بمنى، إلا أنه نبّه في آخر الترجمة الثانية بقوله: «وقد كتبنا أمره فيمن شهد بدراً من بني الحارث بن الخزرج»(٧١).

ومنها أن الباحث يصعب عليه العثور على ما يريد، ذلك أن المؤلف لم يرتّب الأعلام ترتيباً ألف بائيًّ، ليسهّل البحث فيه ؛ لهذا كان على الباحث أن يكون على علم بتنقلات الصحابة في الأقطار، فمن أراد مثلاً أن يبحث على ترجمة علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، عليه أن يبحث عنه فيمن ترجم لهم ضمن البدريين، وضمن من نزل الكوفة، وهذا يتعذر على كثير من التراجم، ولعل هذا كان من حرص المؤلف على متابعة حياة الأشخاص، وظروف معيشتهم، ورحلاتهم، وأثر حديث رسول الله ﷺ فيهم، وفي نشر الحديث في الأقاليم.

وتدخل عنصر المكان في طبقات ابن سلام، فقد راعى فيه أثر البيئة في الإبداع الشعري، وقسم الشعراء الجاهليين إلى بادين وحاضرين، مؤمناً بأن الشعر الجاهلي شعر بادية، وقديماً قال زهير للنابغة الذبياني: «أخرج إلى البرية فإن الشعر بري»(٧٢). وخصص لبعض الشعراء تراجم على حسب أماكنهم إقامتهم، حيث وضع شعراء مكة والمدينة والطائف والبحرين كل في مكانه، وبذلك فصّل بين شعراء البادية وشعراء القرى، وهذا التقسيم أظهر بعض العيوب منها: أننا لا نعرف طبقة حسان بن ثابت، وقيس بن الخطيم مثلاً، وهما من كبار الشعراء بين سائر الطبقات الأخرى، ومنها أنه كسر القاعدة التي بنى عليها الكتاب، وهي أربعة شعراء في كل طبقة، ثم لماذا حصر الحديث عن شعراء هذه القرى دون غيرها ؟

تحدّث ابن سلام عن شعراء القرى العربية، وحددها في خمس ؛ هي: المدينة ومكة والطائف واليمامة والبحرين، أشعرهن قرية المدينة، شعراؤها الفحول خمسة: ثلاثة من الخزرج واثنان من الأوس، ويسمى هؤلاء طبقة، طبقة، يقول عن عبدالله بن رواحة: زعظيم القدر في قومه، سيد في الجاهلية، ليس في طبقته التي ذكرنا اسود منه (٧٣)، ونحن نعرف أن شعراء المدينة خمسة، لا أربعة.

وبمكة شعراء، فأبرعهم شعراً تسعة «وكان مما تنكر قريش وتعاقب عليه أن يهجو بعضها بعضاً»(٧٤). وأشعار قريش أشعار فيا لين، فتشكّل بعض الإشكال(٧٥).

وبالطائف شعر، وليس بالكثير، وشعراؤه خمسة، «وإنما يكثر الشعر بالحروب

التي تكون بين الأحياء، نحو حرب الأوس والخزرج، أو قوم يغيرون ويغار عليهم، والذي قلل شعر قريش أنه لم يكن بينهم نائرة، ولم يحاربوا، وذلك الذي قلل شعر عمان»[٧٦]. وهذه ملاحظة دقيقة، يريد ابن سلام أن يوضّح أثر البيئة في الشعر والشعراء، فالشعر يكثر بالحروب التي تكون بين الأحياء، أو قوم يغيرون ويغار عليهم، وطبيعة الشعر الجاهلي في جملته شعر فخار وقتال وغارات وحروب، وهذه أمور تكثر في البادية.

وقال: وفي البحرين شعر كثير جيّد وفصاحة، وذكر منهم ثلاثة شعراء[٧٧].

وقال: ولا أعرف باليمامة شاعرا مذكورا[٧٨].

وقال: وفي يهود المدينة وأكنافها شعر جيّد، وذكر منهم ثمانية شعراء.

وهذا كله يدل على أثر البيئة في الشعر والشعراء، فقد لاحظ ليونة شعر القرى، وجزالة شعر البادية، فشعر مكة والمدينة ليس كشعر أسد وغطفان، وبني تميم، وشعر اليمامة والطائف والبحرين ليس كشعر مكة والمدينة، وسعدي بن زيد كان يسكن الحيرة، ويراكن الريف، فلان لسانه، وسهل منطقه، فحمل عليه شيء كثير»[٧٩] ، قيل: كانت الوفود تفد على الملوك بالحيرة، فكان عدي بن زيد يسمع لغاتهم، فيدخلها في شعره[٨٠]، وقال الأصمعي: عدي بن زيد وأبو داوود الأيادي لا تروى أشعارهما ؛ لأن ألفاظهما ليست بنجدية[٨١] .

لقد تعددت الطبقات لتنوع الاعتبارات، واختلاف وجهات النظر في التقسيم، وكان لكثير من البيئات أثر في نشأة نوع العلوم، وكثرة العلماء بها، وتفوق بعضهم على بعض، فقد اجتمع العلماء بمكة، وتذاكروا أمر العلماء، وجعل كل بلد يرفعون علماءهم، ويصفونهم، ويقدمونهم حتى جرى ذكر الخليل، فلم يبق أحد إلا قال: الخليل أذكى العرب، وهو مفتاح العلوم ومصرفها[٨٢]، واشتهر في علم العربية موطنان: البصرة والكوفة، فالعلماء هناك تركوا كتباً، وإليهم يرجع في علم العرب، والشعر بالكوفة أكثر وأجمع منه بالبصرة، ولكن أكثره مصنوع، ومنسوب إلى من لم يقله، وذلك بين في دواوينهم[٨٣]، وكان بها جماعة من رواة الشعر مثل حماد الراوية وغيره، كانوا يصنعون الشعر، ويقتنون المصنوع منه، وينسبونه إلى غير أهله[٨٤]، وبعض رجالها ليس لهم حظ من العلم ومن هؤلاء حمزة بن حبيب الزيات، كان يعظمه أهل الكوفة، ويتخذونه إماماً معظماً مقدماً، وأما عند البصريين، فلا قدر له، كان يلحن في القرآن، ولا يعقله[٨٥]، وكانوا يعظمون أبا جعفر الرؤاسي، ويزعمون

أن كثيراً من علومهم وقراءاتهم مأخوذ عنه، وهو مطروح العلم ليس بشيء عند البصريين، قال المبرد: وقد زعم بعض الناس أنه صنف كتاباً في النحو، فدخل البصرة ليعرضه على أصحابنا، فما التفت إليه، ولم يجسر على إظهاره لما سمع كلامهم[٨٦]، لهذا السبب كان أهل الكوفة كلهم يأخذون عن البصريين، وأهل البصرة يمتنعون عن الأخذ عنهم ؛ لأنهم لا يرون الأعراب الذين يحكون عنهم حجة[٨٧].

وأما مدينة الرسول ﷺ ، فلا نعلم بها إماماً في العربية، قال الأصمعي: أقمت بالمدينة زمانا ما رأيت بها قصيدة واحدة صحيحة إلا مصحفة أو مصنوعة[٨٨]، وكان ابن دأب يضع الشعر وأحاديث السمر بالمدينة، وينسبه إلى الأعراب[٨٩]، وأما مكة فكان بها رجل من الموالي، يقال له: «ابن قسطنطين» وضع كتاباً في النحو لا يساوي شيئاً[٩٠]، لأن المدينتين تخصصتا في علم التفسير والحديث والفقه.

وأما بغداد فمدينة ملك، وليست بمدينة علم، وما فيها من العلم فمنقول إليها، ومجلوب للخلفاء وأتباعهم، قال أبو حاتم: أهل بغداد حشو عسكر الخليفة، لم يكن بها من يوثق به في كلام العرب، ولا من ترضى روايته[٩١].

وفي الأخير ؛ أقول: إن علم طبقات الرجال علم امتاز به العرب، وهو بناء أسسوه، وأحسنوا تشييده، وأما أحفاد العرب الآن، فلم يحسنوا المحافظة على هذا البناء العظيم، وإنما أضاعوه، وعرضوه للهدم والتخريب.

الهوامش

(١) سورة نوح الآية ١٥
(٢) النهاية في غريب الحديث .
(٣) نفسه .
(٤) نفسه .
(٥) أساس البلاغة (ط. ب. ق) ٢٧٥ .
(٦) سورة الانشقاق الآية ١٥ .
(٧) المزهر ٣٩٥/٢
(٨) الشعر والشعراء ، ص٥٩ .
(٩) كتابة الزينة ١١٦/١
(١٠) مقدمة ابن الصلاح ص .١٩٧
(١١) – الاستيعاب ١/١
(١٢) – إنباه الرواة ٤٤/١
(١٣) – الشعر والشعراء ، ص١٠٥
(١٤) – العمدة ، ص٢٣٣ .
(١٥) – الشعر والشعراء ، ص٧٥٣ وهامش ٣
(١٦) – المزهر ٣٠٢/٢ .
(١٧) – المزهر ٣٠٢/٢ .
(١٨) – المزهر ٣٠٢/٢ .
(١٩) – الخصائص ٢٤٥/٣ .
(٢٠) – المزهر ٣٩٦/٢ .
(٢١) – سورة التوبة الآية ١٠٠ .
(٢٢) – كشف الظنون ١١٤٣/١ .
(٢٣) – مسند الإمام أحمد ١٩/٣ ، .٦١
(٢٤) – طبقات الحنابلة ٢٣٨/١ .
(٢٥) مراتب النحويين ص ١٩
(٢٦) مراتب النحوين ص ٢١
(٢٧) مراتب النحويين ص .٢١
(٢٨) طبقات فحول الشعراء ص٢٤ .
(٢٩) طبقات فحول الشعراء ص١٣٧
(٣٠) طبقات فحول الشعراء ص١٤٧
(٣١) طبقات فحول الشعراء ص.٩٧
(٣٢) البيان والتبيين ٩/٢
(٣٣) طبقات قحول الشعراء ص٥٠
(٣٤) طبقات فحول الشعراء ص٥٠
(٣٥) نباه الرواة ٢/.٣٨٢
(٣٦) نفسه ٣٣٨/٣ .
(٣٧) نفسه ٢/.١٠٤
(٣٨) مقدمة ابن الصلاح ص.١٨٩
(٣٩) نفسه ص .١٩٠
(٤٠) الطبقات الكبرى ٢٦١/٤–٢٦٨ .
(٤١) الطبقات الكبرى ١٥٤/٥ .
(٤٢) الطبقات الكبرى ١٥٤/٥ .
(٤٣) الطبقات الكبرى ٥/.١٥٧
(٤٤) الطبقات الكبرى ١٢٨/٤ .
(٤٥) الطبقات الكبرى ١٣٠/٤ .
(٤٦) الطبقات الكبرى ١٣١/٤ .
(٤٧) الطبقات الكبرى ١٣٩/٤ .
(٤٨) الطبقات الكبرى ٢٦٤/٧ .
(٤٩) الطبقات الكبرى ٦/.٢٢٢
(٥٠) الطبقات الكبرى ٦/.٢٦٨
(٥١) الطبقات الكبرى ٦/.٣٩٦
(٥٢) الطبقات الكبرى ٤٠٣/٦ .
(٥٣) الطبقات الكبرى ٦/.٣٤٢
(٥٤) الطبقات الكبرى ٦/.٣٦٠
(٥٥) الطبقات فحول الشعراء ص٥٤٩ .
(٥٦) الطبقات فحول الشعراء ص .٥٧٦
(٥٧) الطبقات فحول الشعراء ص.١٩٠
(٥٨) الطبقات فحول الشعراء ص.٥٢
(٥٩) العمدة ص٢٠٨ .
(٦٠) طبقات فحول الشعراء ص.١١٠

(٦١) طبقات فحول الشعراء ص.١٢٤
(٦٢) طبقات فحول الشعراء ص.٩٩
(٦٣) طبقات فحول الشعراء ص.١٤٤
(٦٤) طبقات فحول لشعراء ص.٥٧٥
(٦٥) طبقات فحول الشعراء ص.٦٨١
(٦٦) طبقات فحول الشعراء ص.٥٧٢
(٦٧) طبقات فحول الشعراء ص.٧١٩
(٦٨) طبقات فحول الشعراء ص.٧٣٣
(٦٩) طبقات النحويين واللغويين ص.١٨
(٧٠) الاستيعاب ١/.١٢
(٧١) الطبقات الكبرى ٣/.٦١٣
(٧٢) الموشح ص٥٩ .
(٧٣) طبقات فحول الشعراء ص.٢٢٣
(٧٤) طبقات فحول الشعراء ص.٢٣٦
(٧٥) طبقات فحول الشعراء ص.٢٥٤
(٧٦) طبقات فحول الشعراء ص.٢٥٩
(٧٧) طبقات فحول الشعراء ص.٢٧١
(٧٨) طبقات فحول الشعراء ص.٢٧٧
(٧٩) طبقات فحول الشعراء ص.١٤٠
(٨٠) الموشح ص.٩٢
(٨١) الموشح ص٢٣٨ .
(٨٢) مراتب النحويين ص٥٥ .
(٨٣) مراتب النحويين ص١١٩ والمزهر ٢/٤٠٧ .
(٨٤) مراتب النحويين ص١١٧ والمزهر ٢/٤٠٦ .
(٨٥) مراتب النحويين ص.٥٢
(٨٦) مراتب النحويين ص٤٨ وإنباه الرواة ٤/١٠٨ والمزهر٢/.٤٠٠
(٨٧) مراتب النحويين ص١٤٣ والمزهر ٢/.٤١٠
(٨٨) مراتب النحويين ص.١٥٦
(٨٩) مراتب النحويين ص١٥٦ والمزهر٢/.٤٠٢
(٩٠) مراتب النحويين ص١٥٩ .
(٩١) مراتب النحويين ص١٦٠ والمزهر ٢/٤١٤.



عبد الله بن يزيد الفزاري

ويلفرد مادلونغ*

كان عبد الله بن يزيد الفزاري من متكلمي الإباضية المشهورين في القرن الثاني الهجري. وأصله من مدينة الكوفة في العراق. ولسنا نعلم كثيراً عن الإباضية في الكوفة في عصره، فالغالب على أهل الكوفة التشيع، وإن نشأت حركة المحكِّمة الأولى في الكوفة في عهد خلافة علي بن أبي طالب، ثم انتشرت منها إلى البصرة، فتأصلت وازدهرت فيها خلال العصر الأموي. وتفرعت عن الحركة – في زمن الحرب الأهلية الثانية، أي أيام عبدالله بن الزبير– فِرَق، منها الإباضية. وقد كان التابعي العالم جابر بن زيد الأزدي العماني يرأس ويرشِد جماعة الإباضية في البصرة في أواخر القرن الأول الهجري، ثم خلفه الإمام أبو عبيدة مسلم بن أبى كريمة في بداية القرن الثاني وأوائل العصر العباسي فوضع قواعد العقيدة وأحكام الفقه الإباضي على أسس ثابتة جلية.

أما الكوفة فقد بقيت فيها من المحكِّمة طائفة يسيرة، ولعل بعضهم اعتنقوا أصول الإباضية في عهد جابر بن زيد وأبي عبيدة، ولكن لم يقم من بينهم أفراد يذكر التاريخ أسماءهم وأفعالهم قبل اشتهار عبد الله بن يزيد.

---

* أستاذ الدراسات الإسلامية السابق بجامعة أوكسفورد ، وأحد كبار المتخصصين في علم الكلام ، وتاريخ الفرق الإسلامية .

والظاهر أن عبد الله بن يزيد وُلِدَ وَتَرَبَّى في الكوفة، وهو ينتمي إلى فزارة من قبائل مضر، وقد استوطنت بطونٌ من فزارة الكوفةَ منذ تأسيسها، ولسنا نعلم هل كان عبد الله بن يزيد فزارياً أصيلاً أم كان مولى لهم؟ كما لا نعلم أيضا عمن أخذ أصول الإباضية؟ وهل رحل إلى البصرة مركز تعليم الإباضية وهل لقي أبا عبيدة وسمع منه؟ وبخاصة أنه يسميه «الشيخ» في تصنيف له، فالبِّين أنه اعترف برئاسة أبي عبيدة الدينية. أول شيء تَذْكُرُهُ مصادر التاريخ عنه أنه كان شريكاً لهشام بن الحكم المتكلم الشيعي في تجارة الخزّ، فكان لهما حانوت بالكوفة حيث اجتمع أصحاب عبد الله الإباضيون إليه ليسمعوا دروسه بينما اجتمع أصحاب هشام بن الحكم من الشيعة لسماع دروس هشام كذلك. وقد استظرف الجاحظ وغيره هذه الشراكة والصحبة بين عالم إباضي وعالم شيعي.

دامت الصحبة في الكوفة حتى منتصف القرن الثاني، ثم انتقل هشام وعبدالله ابن يزيد إلى بغداد في عصر وزارة البرامكة، وقد صارت بغداد آنذاك عاصمة عالم الإسلام التجارية والثقافية، فسكن هشام بن الحكم في درب الجب بالكرخ وفتح حانوتاً عند باب الكرخ -والكرخ هو حي الشيعة بالمدينة- أما عبد الله بن يزيد فنشك أنه جدد شركته في التجارة مع هشام لكن يذكر عبد الله بن يزيد مع هشام ابن الحكم وغيره من متكلمي الفرق والنِّحَل مثل أبي الهذيل العلاف، وضرار بن عمرو المعتزليين، وسليمان بن جرير الزيدي، وموبذ موبذان المجوسي، ورأس الجالوت اليهودي في مجلس يحيى بن خالد البرمكي بوصفهم مسهمين جميعاً في المناظرات في المسائل الدينية وغير الدينية، وكان الخليفة العباسي هارون الرشيد -فيما يبدو- يستمع إلى بعض المناظرات من وراء حجاب؛ فتذكر المصادر الشيعية أنه حقد على هشام بن الحكم بسبب آرائه في الإمامة فأمر بمعاقبة هشام وأصحابه من الشيعة، فقبض على موسى بن جعفر الصادق إمامهم في شوال سنة ١٧٩ للهجرة وحبس في بغداد وهرب هشام بن الحكم واختفى في الكوفة حيث مات في السنة نفسها.

والظاهر أن غضب الرشيد قد امتد إلى أهل الكلام الآخرين الذين كانوا يجتمعون في مجلس يحيى بن خالد، فهرب عبد الله بن يزيد من بغداد، وقدم اليمن بعد سفر طويل، والتجأ إلى بعض القبائل اليمنية. فلماذا اختار عبد الله الالتجاء لليمن ؟ لم يكن للإباضية في اليمن عدد وسيطرة ومنعة في ذلك العصر،

فلماذا لم يلحق مثلا بالمغرب حيث سادت إمامة عبد الوهاب بن عبد الرحمن بن رستم بمدينة تاهرت أو بعُمان حيث قامت إمامة إباضية أيضا؟ الغالب على الظن أن عبد الله كما ذكرنا اعترف برئاسة أبي عبيدة الدينية أما خليفة أبي عبيدة في البصرة الربيع بن حبيب الفراهيدي فقد وقع شيء من الخلاف بينه وبين عبد الله بن يزيد، والربيع كان من أهل الحديث يعتمد في المسائل الدينية على السماع والأخبار، أما عبد الله بن يزيد فهو متكلم يغلب عليه الاحتجاج بالحجج العقلية، فالربيع هو جامع مسند الحديث المشهور بينما وضع عبد الله بن يزيد كتباً في العقائد والكلام، التي يذكر ابن النديم أربعة منها هي: كتاب التوحيد، وكتاب الرد على المعتزلة، وكتاب الاستطاعة، وكتاب الرد على الرافضة، والظاهر أنه ألف هذه الكتب في العراق، أي الكوفة أو بغداد قبل هروبه إلى اليمن.

وقد ضاعت هذه الكتب ولكن يوجد خبر مقتبس من كتاب زالرد على الرافضةس في كتاب ابن سلام العالم الإباضي المغربي الذي عاش في القرن الثالث الهجري كما توجد مقتبسات عن كتاب التوحيد في تصنيف إباضي مغربي آخر، فقد وصلت كتب عبد الله بن يزيد إلى المغرب، وإن لم تصل على ما يظهر إلى عُمان، وقد غلب نفوذ الربيع بن حبيب عند الإباضية في المغرب وعُمان، وأيد هو إمامة عبد الوهاب بن عبد الرحمن بن رستم في تاهرت ضد معارضيه المعروفين بالنُّكَّار وزعيمهم يزيد ابن فندين.

يقول الشماخي مؤرخ الإباضية بالمغرب: إن النّكار اعتنقوا آراء عبدالله بن يزيد الفزاري الكلامية، واتبعوا آراء عبد الله بن عبد العزيز، وأبي المؤرج عمرو بن محمد السدوسي، وحاتم بن منصور، وأبي المعروف شعيب بن معروف – وهؤلاء من تلامذة أبي عبيدة بالبصرة وقد انتحلوا آراء مخالفة لشيخهم أبي عبيدة في بعض مسائل الفقه، ولما أنكر الشيخ آراءهم ندموا ورجعوا إلى قوله، ثم إنهم بعد وفاة الشيخ جددوا مذهبهم فخالفوا الربيع بن حبيب الذي تمسك بمذهب أبي عبيدة، فلما أيد الربيع إمامة عبد الوهاب بن عبد الرحمن في تاهرت صار شعيب بن معروف إلى المغرب فرحب به النّكار وقبلوا آراءه وآراء أصحابه المخالفين للربيع، بينما اتبع أنصار الإمام عبدالوهاب المعروفين بالوهبية مذهب الربيع بن حبيب.

أما عبد الله بن يزيد الفزاري فلا تذكر لنا المصادر التاريخية شيئاً عن علاقته الشخصية مع النّكار بالمغرب إلا أنه تجري الإشارة إلى رسالة له أرسلها إلى إخوانه

جواباً عن مسائل ابن عمير في نسخة خطية لكتاب مؤلف مغربي مجهول يظهر أنه من النكار لأنه يثني على عبد اللهً بن يزيد ويصفه بأنه إمام أهل الاستقامة والمقتدى به في الفتاوى الخاصة والعامة. أما أبو عمر عيسى بن عمير الهمداني المذكور فهو عالم مقرئ كوفي معاصر لعبد الله بن يزيد أخذ عنه الكسائي وكان له أنصار بين الإباضية بالمغرب يُسَمَّوْنَ بالعمرية، ويشير المؤلف المجهول إلى رسالة أو رسائل أخرى لعبد الله بن يزيد ويذكر كتابا له اسمه كتاب «الردود»، ويظهر أن نسخة غير كاملة من هذا الكتاب لا تزال محفوظة في مكتبة خاصة بالمغرب.

ومن البيّن أن عبد الله بن يزيد لم يعاون الإمام عبد الوهاب بن عبدالرحمن في دعوته، كما يظهر أنه اعتمد في تعليمه باليمن على آراء أبي المؤرج السدوسي أحد خصوم الربيع بن حبيب، على أن عبد الله بن يزيد لم يكن متكلماً صرفاً يرفض الأخبار أو يهملها، فهو راو للأخبار العديدة التي ينقلها البرّادي والشماخي عن كتاب يسمى بكتاب النهروان لمؤلف مجهول، ولعله أيضا راوي خبر من أخبار وقعة صفين عن جابر بن زيد ينقله الطبري في تاريخه عن أبي مخنف، ويقول الدرجيني في كتاب طبقات المشايخ بالمغرب : بلغنا عن عبد الله بن يزيد الفزاري (أنه) قال: إنما غلبنا أصحاب الربيع باتباع الآثار. وهذا القول -إن صح عنه- يشير إلى أن عبد الله بن يزيد تحزب بوضوح مع خصوم الربيع بن حبيب، وأنه اعترف بحجة السماع في المسائل الدينية كما اعترف بحجة العقل.

وأما جماعة الإباضية في اليمن والتي التجأ إليها عبد الله بن يزيد -فلم تكن فيما يظهر تابعة لمذهب الربيع، وإنما يذكر الإمام الزيدي اليمني أحمد الناصر لدين الله في نقضه لكتاب عبد الله بن يزيد في زالرد على القدريةس أن هؤلاء كانوا في أول الأمر على عقيدة الصفرية من المحكِّمة، ثم قدم إليهم داعيان اسمهما عبدالرحيم (أو عبد الرحمن) بن خليل وعبد الكريم بن نعيم فدعوهم إلى الدين الصحيح أي عقيدة الإباضية، ولا يذكر هذان الداعيان في مصادرنا الإباضية، والأقرب أن هذه الدعوة وقعت في أيام أبي عبيدة وبعد انهيار ثورة الإمام طالب الحق باليمن، فإن الناصر يذكر أبا عبيدة وعبد الرحيم بن خليل وعبد الكريم بن نُعيم بين العلماء الذين شهد الإباضية اليمنيون بصحة مذهبهم، ولم يُسَمِّ الربيع بن حبيب ولا الإمام طالب الحق بينهم، ولا نعلم هل الداعيان المذكوران كانا ما يزالان حيين لما قدم عبد الله ابن يزيد اليمن أو ربما قدم بدعوتهما له؟

ومهما يكن من أمر فلا شك أن إباضية اليمن تلقوا آراء عبد الله بن يزيد بالقبول وقد نسبوه إلى بغداد لإقامته السابقة في عاصمة الخلافة العباسية فاشتهر بعبد الله ابن يزيد البغدادي في اليمن،وقد ألف في أثناء إقامته في اليمن كتباً حفظها جماعة الإباضية اليمنية ولم تعرف خارج اليمن، ومن هذه الكتب كتابه في زالرد على القدريةس الذي نقضه الإمام أحمد الناصر بن يحيى الهادي إلى الحق المتوفى سنة ٣٢٢هـ في كتابه المسمى بكتاب «النجاة لمن اتبع الهدى واجتنب الردى» ونقل أحمد الناصر جزءاً كبيراً من نص كتاب عبد الله بن يزيد، وقد قمت بنشر كتاب «النجاة» هذا. ويذكر مسلَّم اللحجي –وهو عالم زيدي مطرفي عاش في القرن السادس – في تاريخه كتاباً في التحكيم لعبد الله بن يزيد البغدادي بين كتب الإباضية في اليمن، ويبدو أن هذا الكتاب غير كتاب النهروان الذي كان معروفا عند إباضية المغرب.

ولا نعلم مَنْ هولاء القدرية الذين رد عليهم عبد الله بن يزيد، فقد ألف كتابه قبل دخول الزيدية إلى اليمن، ويحتمل أن يكونوا من أصحاب وهب بن منبه. وكان عبد الله بن يزيد كما رأينا قد وضع كتابا رَدَّ فيه على المعتزلة وكتابا في مسألة الاستطاعة لمّا كان يقيم في العراق فهو ولا شك كان يهتم اهتماما كبيرا بمسألة القدر، والحقيقة أنه مال إلى التطرف في إثبات قضاء الله وقدره ونفي حرية اختيار الإنسان لأفعاله إذ يصرح بأن الله يجبر العباد على أفعالهم ويكلفهم بما لا يطاق، وأن ذلك عدل منه –تعالى–. وأما في مسألة استطاعة العبد للفعل فقد ذهب إلى أنها تقع مع الفعل ولا استطاعة قبل الفعل كما يزعم المعتزلة لأنه لو سبقت الاستطاعة الفعل لوقع الفعل دون استطاعة، ويقول عبد الله بن يزيد: إن استطاعته الإيمان هي غير استطاعته الكفر، فإن حَصَلَ فعْلُ الإيمان من العبد لم يكن بالإمكان أن يحصل الكفر منه بالاستطاعه نفسهاَ، وتأكيداً لهَذا الرأي ذهب عبد الله بن يزيد إلى أن عون الله للعبد وعصمته هي استطاعته الإيمان بعينه كما أن خذلان الله للعبد هي عين استطاعته الكفر، وقد رفض الإباضية الوهبية هذا الرأي عندما ذهبوا إلى أن العون والعصمة من الله معنى يعطيه –الله تعالى– في وقت فعل الإيمان، وأما الاستطاعة فهي حجة العبد وسلامته، غير أنه يظهر –حسب ما يقوله الأشعري في «مقالات الإسلاميين»– أن أكثر متكلمي الإباضية في القرن الثالث الهجري وافقوا عبد الله ابن يزيد في قوله كما أن حسين النجار –وهو متكلم

مرجئي مشهور- قد أخذ بمذهب عبد الله بن يزيد واتبعه الأشعري نفسه فيما بعد، وعبد الله بن يزيد -فيما نعلم- هو أول متكلم وضع هذا المذهب.

وبصدد إثبات القدر فقد اشتهر عبد الله بن يزيد بالقول بأن حجة الله تحققت من خلال دعوة الأنبياء -عليهم السلام- وقد بلغت كل الناس بينما يختلف العباد في أدائهم لفرائض الدين وهذا ليس إلا لهداية -الله تعالى- لبعضهم، وإضلاله بعضهم الآخر، إذ هم قد سمعوا جميعاً حجة الله على حد سواء غير أن معرفتهم مختلفة لإرادة الله وقضائه، وأما الوهبية فقد قالوا بأن الواجب على كل بالغ السعي والاجتهاد لسماع حجة الله في دعوة الرسل وكتبهم، فمن يسمعها يسمعها بتوفيق الله له، ومن لا يسمعها فلعدم اجتهاده، ففي هذه المسألة أيضا أقر عبد الله بن يزيد بغلبة قضاء الله على أفعال العباد إقراراً حاسما بينما أقرَّ الوهبية بنفوذ اختيار الإنسان إلى حد ما.

وأما في التوحيد فإن مذهب عبد الله بن يزيد يقرب من آراء الإباضية عامة، فهو ينكر التشبيه، ويثبت أن -الله تعالى- ليس كمثله شيء في ذاته وصفاته وأفعاله، وذاته تخالف ذوات الأشياء المخلوقة التي هي كلها أجسام متحيزة بينما الذات الإلهية واحدة غير متحيزة، وصفاته -تعالى- كلها صفات كمال وعظمة وجلال منزهة عن النقائص والعيوب والآفات بخلاف صفات خلقه التي هي كلها صفات عجز وضعف ونقص، وأما أفعاله فليست بآلات ولا معالجات بخلاف أفعال الخلق، وذهب عبد الله بن يزيد إلى أن القرآن وغيرًه من الكتب المنزلة مخلوقة وهي أجسام غير أعراض، فليس للعباد فيها فعل، وأما قراءتها وحكاياتها فهما غير الكتب المنزلة، وقد خالف الإباضية المتأخرون هذا المذهب بقولهم بأن القرآن كلام مقطع معتاد قراءته وبحكايته للقرآن يسمع كلام الله نفسه.

هذه بعض آراء عبد الله بن يزيد في المسائل الكلامية، والظاهر أن جماعة الإباضية في اليمن اتبعوه كما اتبعه جماعة النُّكَّار بالمغرب، والواقع أن تاريخ الإباضية في اليمن بعد عصر الإمام أحمد الناصر غامض، حيث يجري ذكرهم أحيانا في المصادر بالقرنين الخامس والسادس، ثم يختفي أثرهم تماما.



مسألة التغيير بين المأزق والمَخْرج

علي حرب*

أعتقد أن التحديات والأزمات لم تعد تقتصر على بلد أو آخر. فقد أمست قَدَرَ المجتمعات البشرية التي تنخرط اليوم في عصر متسارع سمته الحركة الدائمة والتغير المستمر في لغته ومهامه أو في أدواته وقواه، مما يجعل الناس: أفراداً وجماعات، على أُهبة الاستعداد لما يداهمهم من التقلبات والتحولات أو الانفجارات والكوارث.

غير أن الأزمات في العالم العربي مضاعفة بقدر ما باتت التحديات الداخلية والخارجية جسيمة وخطيرة، كما تشهد المشكلات المزمنة والآفات المستعصية أو الإخفاقات المتراكمة والهزائم المتلاحقة.

في الداخل ثمة تعثُّرٌ وتراجُعٌ، أو فشلٌ وإحباطٌ من حيث العلاقة مع مجمل المشاريع والقضايا والبرامج المتعلقة بالتحديث والتنمية أو بالحرية والعدالة أو بإنتاج المعرفة والتقنية.

ومن حيث العلاقة مع الخارج طالما شكلت البلدان العربية موضوعاً للضغط من جانب القوى العظمى على الموارد والأسواق والمواقع. وبعد تفجيرات أيلول تزايدت الضغوط والتهديدات على العرب، وأصبحوا موضعاً للاتهام بالإرهاب والتخلف ومعاداة الحداثة بقدر ما صاروا هدفاً لموجات ضارية من التعصب والكره

---

* كاتب ومفكر لبناني .

والعداء. ثم أتى سقوط بغداد لكي تسقط ورق التوت وينكشف الوضع العربي على الحقيقة المرة بؤساً وتخلفاً أو ضعفاً وهشاشة أو تفككاً وتدهوراً: فالقضايا المصيرية التي ندافع عنها لا نحسن سوى انتهاكها، والخصوصية التي نحافظ عليها تتحول إلى عزلة خانقة، والثوابت التي نتمسك بها تعيدنا إلى الوراء أو تقودنا إلى الاستسلام، والمطابقات التي نتقنها مع الذات والأصول نتردى بها إلى القاع، والآخر الذي ندعي مجابهته أو نقاومه يزداد قوة وهيمنة، فيما نزداد نحن تبعية وهامشية.

من هنا لم تعد تفي مفردات التحدي والأزمة بالقراءة والتوصيف. فثمة مفردات أخرى تحفل بها الخطابات والتحليلات مثل الهزيمة والكارثة، أو الهاوية والسقوط، أو التآكل والانقراض، الأمر الذي يضع موضع النقد والمساءلة المشروع الثقافي والحضاري، بل المصير العربي بالذات. ولكن العرب يواجهون التحديات بالأدوات القديمة التي تعيد إنتاج الأزمات على النحو الأسوأ.

إنّ ذلك كلَّه يجعلنا في وضع لا نُحْسَدُ عليه، بقدر ما يشوه صورتنا في العالم. وهذا واقع نتحمل نحن مسؤوليته بصورة كبيرة، ذلك أن سمعتنا العالمية تتوقف على وضعيتنا الوجودية في الداخل، أي على الطريقة التي نصنع بها حياتنا ونقود مصائرنا، كما تتوقف على ما نحققه من الإنجازات ونقدمه من الإضافات المبتكرة للإسهام في صناعة الحضارة ومستقبل الكوكب. ونحن لم ننجح حتى الآن في هذه المهمة المركبة. أولاً لأننا لا نحسن إدارة شأننا وَسوْسَ اختلافاتنا بعقلية مدنية تداولية حضارية، بقدر ما نستبعد الرأي الآخر وننادي بالموت للمختلف؛ ثانياً لأننا نستعدي العالم ولا نعترف بالآخر إلا إذا كان يشبهنا أو يقف معنا؛ وثالثاً لأننا حتى الآن لم نصنع شيئاً يفيد منه الناس لكي نثبت جدارتنا وننتزع الاعتراف بنا وسط الأمم.

نعم، نحن نملك سلاحين نؤثر بهما ونصدرهما للعالم: النفط والدم. ولا شك أن النفط حقق ثراءً ينعمُ به الكثيرون في البلدان العربية. ومع ذلك لم نفلح أن نصنع من هذا المورد نموذجاً ناجحاً في التنمية. أما الدم فإنه يعود علينا بالأضرار والخسائر المادية والمعنوية كما تشهد ساحات العمل والنضال. ومن المفارقات في هذا الخصوص أنّ لدى العرب مواردَ وثروات، مادية ورمزية، غنية وهائلة. ولكنّ هناك فجوةً بين ما يملكونه ويصنعونه. فالأرجحُ أنهم لا يحسنون تشغيل عقولهم

ودرس مشكلاتهم، أو الانكباب على معطياتهم وتصنيع مجتمعاتهم، الأمر الذي يترجم فقراً وهُزالاً أو جهلاً وتخلفاً.

وهكذا لم نفلح في تصدير علم أو عالِم أو اختراع. نعم، نحن صدَّرْنا زأحمد «ويل» طالباً لكي يعود إلينا عالماً أميركيا. وصدرنا زهاء حديد طالبة لكي تتألق في الغرب كمهندسة معمارية. وربما خرقنا السقف نوعاً ما في الرواية والشعر والرسم والعمارة، ولكننا لا نؤثر في شعرنا وروايتنا كما نتأثر، فضلاً عن أن الرواية مثلاً توزع بمئات الألوف في أوروبا واليابان وأميركا، في حين توزع عندنا بالآلاف لا غير.

من هنا نحن نفتقر إلى المصداقية والمشروعية والفاعلية في ما ندعيه من الحقوق أو ندعو إليه من المبادئ والقيم.

مكامن العجز

أين مكمن الخلل في كل هذا العجز والتردي والتفكك؟ لا مراء أن الإجابات والمعالجات متعددة وليست وحيدة الجانب. قد ندخل إلي الأزمة من مدخل السياسة أو الاقتصاد أو الاجتماع أو الإعلام.. ولكن جذر المشكلة يكمن في مرجعيات المعنى وأنماط الرؤية أو في شبكات الفهم وسلّم القيم، أي في عالم الفكر بنظامه ومسبقاته أو بقوالبه وأحكامه أو بإدارته وسياسته. ولا عجب: فالتفكير الذي هو حيلة الإنسان ومنبع إمكاناته هو سيف ذو حدين: قد نصنع به المعجزة ونخرق الشرط أو نفك الطوق، لكي ننتج المعرفة والثروة والقوة، بقدر ما نمارس علاقتنا بوجودنا بصورة حية وخصبة، خلاقة وبناءة، فعالة وراهنة. ولكن التفكير قد يولد العجز والخواء أو الجهل والعماء أو التسلط والاستبداد، وذلك بقدر ما نتعامل مع أفكارنا بصورة متحجرة ومغلقة او أحادية وحتمية أو طوباوية وفردوسية.. وبقدر ما نتعامل مع الأحداث والحقائق على سبيل التبسيط والتهوين أو التهويل والتضليل أو التلفيق والتزييف أو التهويم والتشبيح.

وهكذا فأزماتنا وكوارثنا ليس مصدرها أقدارنا فقط، بل أفكارنا بشكل خاص، كما تتجسد في العقليات والمرجعيات والنماذج والمقولات والتصنيفات والعقائد والطقوس التي تهيمن على المشهد الثقافي العربي وتتحكم في الخطابات، لكي تنتج العوائق والمآزق وتلغم المساعي الوجودية والمشاريع الحضارية.

١ – تقديس الأصول:

لعل النرجسية الدوغمائية وعقيدة الاصطفاء وتقديس الأصول هي من أبرز عوائق المشروع الحضاري، إذ هي تختم على العقل لكي تنتج النموذج المهيمن على المشهد الفكري بنسخه الثلاثة:

١- الداعية التراثي الذي يعتقد أن المواريث القديمة تنطوي على أجوبة وحلول لكل الأسئلة والمشكلات الراهنة، أو الذي يلجأ بنوع من الزيف والسطو على المعارف، إلى التفتيش عن نسب إسلامي لكل إنجاز غربي في مجال المعرفة والحقوق أو الحريات، كما هي دعوى الذي يقول لنا إن الغربيين تقدموا لأنهم أخذوا عن القرآن المنهج التجريبي في الدرس والبحث أو الذي يقول بأن الإسلام أتى ليحرر المرأة.

٢- الأبله الثقافي هو الشخص القاصر الذي يجري غسل دماغه علي يد شيخه أو أميره لكي يصبح طوع أمره بحيث ينفذ بصورة آلية ما يُملى عليه، بقدر ما يعتقد أن سعادته تتحقق في تقليد الماضين والتطابق معهم في كل ما قالوه أو فعلوه وفي مختلف شؤون الحياة وتفاصيلها الدقيقة.

٣- الأصولي الذي يدعي امتلاك مفاتيح الحقيقة والهداية والسعادة لإنقاذ الأمة الإسلامية والبشرية جمعاء من الكفر والفساد، بمعاداة التغيير والعمل على استئصال الاختلاف والتنوع، لتطبيق تعاليم وأحكام وأنماط في الفكر والعيش تحول الإسلام إلى ثقافة للتخويف والترهيب أو إلى شرطة للملاحقة والإدانة، بقدر ما تسفك الدماء وتزرع الرعب بين الناس، كما تترجم الأعمال الجهادية في غير مكان من العالم العربي.

هذا هو النموذج الذي تنتجه الثقافة الدينية الرائجة بمرشديها ورموزها الذين يملؤون الأسماع والشاشات بأحاديثهم ومواعظهم ودروسهم. والمحصلة لذلك هو التطرف والانغلاق والكسل والتحجر والادعاء والتقليد الأعمى كما يتجسّم في العجز عن تطوير العلوم القديمة أو عن افتتاح فروع علمية جديدة. ولا عجب أن هدف الدعاة ليس أن نعرف، بل أسلمة المعرفة بحيث نثبت أننا نمتلك مفاتيح الحقيقة والمعرفة بكل شيء، أو أن ما عرفه الغربيون قد سبقناهم إلى معرفته.

٢ - عبادة الحداثة:

الوجه الآخر للداعية التراثي هو المثقف الحداثي، من حيث العجز عن الخلق والابتكار. فالحداثيون، على اختلاف منطلقاتهم، أخفقوا في تطوير العناوين والمفاهيم التي تداولوها طوال عقود حول التقدم والاستنارة والحرية والعقلانية والحداثة، كما أنهم لم يستطيعوا ابتكار صيغ أو نظريات أو مقولات خارقة تتعدى النطاق العربي لكي تخلق مجالها التداولي على ساحة الفكر العلمي. والعلة في ذلك انهم تعاملوا مع الأفكار الحديثة بعقلية التبشير والترويج والتقليد، بقدر ما مارسوا طقوس العبادة والتأليه للشعارات والأسماء والنصوص. في حين أن الفكرة الحية وانخلاقة تغتني وتتطور من حيث دلالاتها ومفاعيلها في أتون التجربة والمعاناة، لكي تسهم في تغيير أصحابها وفي تحويل الواقع في آن. وهكذا فإن اكثر الحداثيين أحالوا علاقتهم بمنجزات الحداثة إلى شعارات خاوية أو إلى مقولات هشة ومشاريع فاشلة، تماماً كما أن الدعاة أحالوا علاقتهم بالتراث الغني والرحب إلى معارف ميِّتة أو إلى دعوات مستحيلة وقيم مدمرة.

وتلك هي ثمرة التقديس للأفكار، أكانت حديثة أم قديمة: أن تتحول إلى أوثان لكي تطمس الحقائق وتستبد بأصحابها، بقدر ما تشل طاقة العقل على الفهم والتشخيص أو على التقدير والتدبير. فأصل الاستبداد أن تستبد بالمرء هوية أو عقيدة أو مقولة، أو أن يستعمره اسم أو أصل أو نموذج، ولو تعلق الأمر بالحرية والتقدم والعقل.

لا مراء أن في العالم العربي مفكرين وأدباء وكتاباً وفنانين مبدعين أو خلاقين في ميادين المعرفة ومجالات الثقافة. ولكنهم ليسوا الفئة الغالبة، بل هم قليلو الفاعلية والجدوى. فالسيطرة هي للوعاظ والمرشدين أو للدعاة والمناضلين أو لحراس الهوية وشرطة العقائد، وسواهم من الذين يمارسون التعمية الايديولوجية والشعوذة الثقافية أو التشبيح القومي والتهويل الديني.

٣ - هواجس الهوية:

من العوامل المعيقة للتفكير الحي هواجس الهوية وعقلية المناضلة وتجنيس العلوم والعقول والمعارف بحسب التقسيمات العرقية أو الدينية أو الإقليمية بين الأنا والآخر، أي بين إسلامي وغربي أو عربي وأوروبي أو شرقي وغربي، فضلاً عن

الثنائيات المستهلكة حول التراث والحداثة أو الخصوصية والعالمية. مثل هذه الثنائيات التي تغلب الاعتبارات الأيديولوجية على المشاغل العلمية تجعل العامل في ميادين المعرفة يتحول إلى داعية يدافع عن هويته الثقافية أو إلى مناضل ضد الغزو الثقافي أو الاستيراد الفكري. في حين أن الثقافة الحية والمزدهرة هي قدرتها على الانتشار والتداول خارج موطنها الأصلي. ونحن ننسى أن العرب قد فتحوا الكون وفرضوا لغتهم وعقيدتهم على أمم وشعوب كثيرة ما زالت تسمي أبناءها وتمارس شعائرها بالعربية.

ومن المفارقات الفاضحة في هذا الخصوص أن نقف موقف السلب والنفي من ثقافة الغرب وفلسفاته، على ما يفعل فلاسفتنا ونقادنا من حراس الهوية والخصوصية. فبعض منهم ينظّر، عند ترجمته ديكارت، لمحو أثره، في حين أن الترجمة الخصبة عن الأجنبية تنتج تلاقحاً وتفاعلاً لتترك أثرها التحويلي الفعال في المجال الثقافي العربي، وبالعكس. أما بعضهم الآخر فإنه يتعامل مع فلاسفة الغرب كأعداء ينبغي التحرر منهم، فيما هم مخزون فكري ينتظر من يشتغل عليه ويفيد منه لتوليد أفكار جديدة، على سبيل الإغناء والتوسيع. والأطرف أو الأكثر غفلة هو الذي يتباهى بأن بعض علماء الغرب قد تأثروا بالغ التأثر بنقادنا القدامى، فيما هو يأخذ على زملائه من النقاد العرب المعاصرين تأثرهم بالثقافة الغربية الحديثة، ولا ننسى حماة الإسلام والعروبة الذين يطلون عبر الشاشات، بتهويماتهم النضالية، لكي يهاجموا الغزو الثقافي والإعلامي، بألقابهم الأجنبية وأزيائهم الغربية ومعارفهم المستمدة من الجامعات الأوروبية أو الأميركية. والمحصلة لذلك هو التعامل مع الخصوصية الثقافية بصور هشة تزداد معها هامشية وفقراً بقدر ما تلغم مشاريع الإبداع الفكري والإنتاج المعرفي. وإلا كيف نفسر أن جامعاتنا وساحاتنا ومؤتمراتنا تضج أو تمتلئ بعشرات المفكرين، والكبار من بينهم، من غير أن نتمكن من الخروج على العالم بفكرة واحدة خلاقة وخارقة أو مضيئة وكاشفة. إنها ضخامة الألقاب وهشاشة الأفكار.

٤ - الأحادية الضدية:

الأحادية في التفكير والعمل هي مقتل المساعي والمشاريع، أيّاً كان الاسم والمرجع والنموذج، أي سواء أكان الشعار الله أم الإنسان، العقل أم الدين، التراث

أم الحداثة، اليمين أم اليسار، ثورة الفقراء أم حرية النساء.

فمن يمارس الأحادية أو الوحدانية يفكر بصورة مانوية، مغلقة وضدية، بالعمل على استبعاد الآخر أو إعلان الحرب عليه، شعاره في ذلك: أنا أو لا أحد، أو من ليس على شاكلتي فهو ضدي، في حين أن التفكير المنتج يحتاج دوماً إلى الوسائط والتوسطات. ومن يفكر بصورة أحادية يفتش دوماً عن الحلول القصويوالنهائية أو الحتمية، كمن يقول لك : الإسلام هو الحل ، أو الديمقراطية هي العلاج، في حين أن الحلول والمعالجات هي معادلات أو صيغ تقريبية أو تركيبية تكون دوماً مدار الاختبار بقدر ما تكون قيد التجديد والتطوير، على سبيل الترميم والتطعيم أو إعادة البناء والتركيب. وأخيراً فالذي يفكر بصورة أحادية يتعامل مع الواقع بصورة وحيدة الجانب على سبيل التبسيط والاختزال أو السلب والحجب. في حين أن الذي يفكر بصورة خلاقة وغنية، إنما ينظر إلى الواقع بعين مركبة بوصفة جملة من الإمكانات، أي معطى يحتاج إلى من يشتغل عليه على سبيل السبر والاستغلال أو الصرف والتحويل.

والمثال الحي على ذلك أن الكثيرين ينظرون الآن إلى الحدث العراقي نظرة نضالية إيديولوجية إما بوصفه تحريراً، وإما بوصفه احتلالاً. غير أن أميركا ليست حركة تحرير. ولكنها ليست أيضا قوة يستحيل خرقها، خاصة في هذا العصر حيث تتآكل الحدود بين الدول والمجتمعات، وتتعولم العلاقات والهويات، بصورة تجعل من المتعذر على أي قوى أن تضمن أمنها أو غذائَها بمعزل عن سواها. فالأحرى والأجدى التعامل مع كل تغير بوصفه فرصة، وذلك بإخضاع الحدث الذي أنتجه للدرس والتحليل أو للتأويل والتوظيف، لتحويله إلى واقعة معرفية أو سياسية أو اقتصادية أو استراتيجية تفعل فعلها وتنتج أثرها الفعال في تغيير صورة الواقع.

٥ – عقلية القصور:

القاصر هو مَنْ لا يحملُ المسؤوليةَ عن نفسه وعمله، بل يلقيها على غيره. هذا دأبنا على الدوام: نحن لا نتراجع ولا نعتذر. لا يعترف أحدنا بفشله لكي يستقيل من مهمته. بل نعاند ونكابر بقدر ما نهرب من محاسبة الذات ووضع الأقوال والأفعال على مشرحة النقد والفحص أو الجرح، لاجتراح إمكانات جديدة للمعرفة والعمل. لذا ترانا نحمل على الآخر ونحمّله تبعة مصائبنا وكوارثنا، ونتقن اختراع

الأعداء في الداخل وفي الخارج للتغطية على عجزنا وضعفنا أو لتبرير فشلنا وسقوطنا. بذلك نشهد على جهلنا وتخلفنا ونفضح شهوتنا لممارسة الإبادة والدمار، بقدر ما نثبت أننا لا نحسن سوى طعن أو تخريب القضايا التي ندافع عنها، على ما يمارس علاقته بها الأصوليون على اختلاف نسخهم وأصنافهم، وكما يتجسد ذلك سواء لدى السلفيين القدامى من الإسلاميين أو لدى الرجعيين الجُدد من الماركسيين والقوميين.

والقصور بوصفه تهرباً من المراجعة والنقد وجهه الآخر الخوف من المتغيرات وإتقان لغة الندب والشكوى في مواجهة التحولات، بالتقوقع أو بالتراجع الدائم إلى الوراء. والمثالات دوماً فاضحة: إن العالم يتغير ويعاد تشكيله من انهيار جدار برلين إلى تفجيرات منهاتن، ومن الحرب في كوسوفو إلى سقوط كابول وبغداد. ومع ذلك، فنحن نواجه مثل هذه المتغيرات بالأدوات القديمة، بل باللجوء إلى ما هو متقادم أو مفلس أو متآكل من المفاهيم والأساليب أو المؤسسات والتقاليد.

لنتأمل موقفنا من بعض الأحداث والتحولات التي تصنع المشهد العالمي. بعضنا يخشى على الحداثة مما بعد الحداثة، مع أننا لم ننجح في المشاركة في صناعة الحداثة، بل بقينا على الهامش وفي موقع المتلقي والمستهلك. كذلك نحن خائفون من العولمة بتقنياتها وشبكاتها وأسواقها، ولذا ترانا نتمسك بالعالمية الآفلة، مع أننا لم نفلح، قبل عصر العولمة، في ممارسة خصوصيتنا بصورة عالمية، خلاقة وخارقة، أي لم نمارس حضورنا على المسرح الدولي بوصفنا لاعبين فاعلين عبر إبداعاتنا أو اختراعاتنا. وأخيراً نحن ننتقد أصولية بعض السياسات الغربية وأحاديتها القطبية، فيما نحن نعاني من فائض أصولي ونمارس الأحادية بأعلى درجاتها وأضيق دوائرها. وهكذا لا مصداقية لنا في ما نتمسك وندافع عنه، لأننا نفكر ونعمل بصورة مقلوبة أو عقيمة أو قاتلة، بقدر ما نغلب عقلية الحراسة ونتقن لغة الشكوى على لغة الفهم ومنطق المعرفة. ولا عجب أن نهمش أو نحصد ما نشكو منه أو أن ننصب الأفخاخ لغيرنا لكي نقع فيها من جراء عقولنا المفخخة وعقلانياتنا القاصرة وأدواتنا المفلولة أو الصدئة.

٦ - الخروج من المأزق:

إن الخروج من المأزق يحتاج إلى تغيير المهمة الوجودية والعدة المعرفية،

وبصورة تطال علاقاتنا بمختلف مفردات حياتنا. والمهمة الآن هي نقدية بقدر ما هي نضالية. بل هي نقدية بالدرجة الأولى، بعد أن أتخمنا نضالات فاشلة ودفاعات أو مقاومات تضرّ بنا أكثر بكثير مما تضر بمن نعتبرهم خصومنا وأعداءنا. فلنسأل أنفسنا عما تفعله بنا أفكارنا: لماذا نفكر لكي نحصد الهزائم أو ننصب الافخاخ والكمائن؟ وحسناً يفعل بعض العرب بفتح ورشة للمساءلة النقدية والمناقشة العقلانية يشارك فيها فاعلون اجتماعيون من مختلف المذاهب والاتجاهات، سواء حول المشكلات المزمنة والمُرْجَأة في الداخل، أو حول القضايا المصيرية والتحديات الراهنة التي تثيرها التحولات والانفجارات على الساحة العربية والدولية. فلا مراء أن هذه من النقاط الإيجابية والبناءة في مواجهة حالة التراجع والتفكك.

والنقد لا يعني جلد الذات، بقدر ما يعني اجتراح الإمكانات وبناء القدرات باختراع الفرص وفتح الأبواب والمجالات. فلم تعد تجدي العملة الفكرية والرمزية التي نستخدمها في صناعة الحياة والإقامة في العالم. نحن لا ننفك عن نقد الولايات المتحدة بعقلية نضالية أحادية. فيما نحن أحوج ما نكون إلى التعلم منها، ذلك أن ما يتميز به المجتمع الأميركي والمجتمعات الغربية أو القوية والمزدهرة، هو التعددية الفكرية والثقافية، أي ليس سيطرة هذه المدرسة الفكرية أو تلك الاستراتيجية العسكرية، بل القدرة الدائمة على إنتاج المدارس والمذاهب أو تغيير النظريات والاستراتيجيات. هذا ما نفتقر إليه: كسر المنطق الإيديولوجي للتعامل مع هوياتنا ووقائع حياتنا بمنطق الخلق والتحول، إنتاجا وإبداعا أو تخيلاً وابتكاراً.

وليطمئن الذين يخافون من النقد أو يخشون تغيير وجهة التفكير وعدته أو طريقته وسياسته لمواجهة الأخطار والتحديات. فالأزمة هي اليوم كونية بعد أن باتت المصائر والمصالح متشابكة. ولذا فالمعالجة ينبغي أن تكون وجودية بمعنى إنها تتجاوز صراع الحضارات أو صدام الإسلام والغرب. المسألة الآن هي مشكلة الإنسان الذي يواجه مأزقه، كما يتمثل في عجزه عن تدبر المشكلات الناتجة عن التطور العلمي والتقني الهائل، كما تمثل في مجالات الذرة والجينة والمعلومة والجمرة الخبيثة، أو كما يتمل في فشله في مجابهة الأزمات والانفجارات الأمنية والاجتماعية.

لا اعتقد أن مجابهة تحولات العولمة وانفجارات التقنية ، بما هو سائد أو ثابت

من العقليات والأفكار أو الأدوات والمؤسسات، سواء تعلق الأمر بالليبرالية أو الحداثة أو العمل الدولي. لم يعد بالإمكان الدفاع عن الحقوق والحريات بديمقراطية تشومسكي أو يسارية بيار بورديو أو إناسية جان بودريار، أو بعقلية المثقف العربي بتهويماته العقائدية واستراتيجياته القومية الفاشلة في المقاطعة والممانعة. ولم يعد بالإمكان إدارة الشأن العالمي بصراعاته ومشكلاته، بما هو سائد من الأطر والقواعد والأساليب المسيطرة على هيئة الأمم المتحدة، أو على الجامعة العربية على ما هما عليه من الضعف والعجز أو الفشل والإخفاق. كذلك لا جدوى من التعامل مع المحافظين الجُدد بعقلية المحقق بوصفهم عصابة من المجرمين، إذ بذلك نقفز فوق الحقائق ونكون أكثر منهم محافظة. فهم يمثلون تغيراً وسط المشهد الفكري العالمي، من حيث تعاملهم مع الأحداث والأفكار، الأمر الذي يحمل على إعادة النظر في المفاهيم الراسخة والمناهج المتبعة والاستراتيجيات المرسومة والمؤسسات القائمة. فلا شيء يبقى على ما هو عليه على وقع التحولات والانفجارات والانهيارات، لا الديمقراطية ولا حقوق الإنسان ولا قواعد العمل الكوكبي أو الشراكة العالمية.

الأمر يحتاج فكرياً إلى تغيير العدة والطريقة أو الوجهة والغاية، بحيث ننصرف إلى تفكيك المشهد العالمي، كما تشكل في العقل والمخيال أو في نماذج الثقافة وقوالب المعرفة أو في أطر النظر وأدوات العمل لإعادة تركيب الصورة من جديد ببناء هندسة فكرية جديدة، تتغير معها المهمة الوجودية والعدة الفكرية بقدر ما تتغير أنماط المصداقية وأشكال المشروعية وأدوات الفاعلية.

عقل تداولي

ما نحتاج إليه هو التدرب على عقل جديد أسميه العقل التداولي، من حيث إمكاناته وآلياته ومفاعيله في التوسط والتعدد أو في التواصل والتبادل أو في التركيب والتجاوز، فضلاً عن الخلق والتحول.

١ – لغة التوسط

التداول هو في وجهه الأول إتقان لغة التوسط والحوار والتواصل. فالعلاقات بين البشر تبنى وتثمر بخلق البيئات والأوساط أو الوسائط والوسائل التي تتيح

التواصل والتعارف والتبادل. فمن غير وسَط أو توسط من لغة ومحادثة أو حجة ومحاورة أو قاعدة ومؤسسة يسيطر العماء والخواء أو يعم الإقصاء والاستبداد.

٢ - العقل التواصلي

التواصل هو سمة الاجتماع البشري بما هو تبادل للخبرات والمعلومات أو تداول للسلع والعملات أو انتقال للأشخاص والعملاء.. ويشكل التواصل ميزة العصر بفضل ثورة المعلومات والتقنيات. والتواصل بين الناس يمكن أن يتم بصورة عامودية بين الأجيال والأطوار؛ كما يتم بصورة أفقية في المكان بين الطوائف والفئات داخل المجتمع الواحد، أو بين المجتمعات والثقافات على مستوى الكوكب.

٣ - المنهجية التعددية

الوجه الآخر للعقل التواصلي هو المنهج التعددي. والتعددية لا تدرك بمعناها البسيط والأحادي، وإنما هي مركب مفهومي له مستوياته المتعددة. الأول هو النظر إلى الواقع من حيث تعدد أبنيته وأصعدته ومساراته؛ الثاني النظر إلى المجتمع من حيث تعدد عناصره وقواه ومشروعياته؛ الثالث قبول الآخر بوصفه مختلفاً ومساوياً في آن؛ الرابع والأهم هو اقتناع المرء بأن هويته هي تعددية، بمعنى أنها سوية وجودية مبنية من تعارض الميول والأهواء أو التباس المعاني وتوتر الأضداد، بقدر ما هي مسرح لتعدد الأطياف والصور والشخوص والأصوات. ولذا فالتفكير على نحو تداولي ومن منظور تعددي، يعني أن مقاربة الظواهر وتفسير الوقائع ومعالجة المشكلات تحتاج إلى أكثر من منهج أو منطق أو نموذج.

٤ - الهوية الهجينة

مؤدى التوسط والتواصل والتعدد أن تمارس الهوية بصورة مفتوحة ومتحركة بكسر عقلية المحافظة والقوقعة. فالممكن والمثمر هو أن يقيم الواحد علاقات متغيرة ومتجددة مع الثوابت من الأسماء والنصوص والتراثات. ذلك أن المماهاة التامة مع الأصول مستحيلة، كما أن المساواة التامة مع النفس خاوية. كلاهما يولد الانغلاق والتعصب أو الجمود والتحجر. وقد يورث المِحن والكوارث، بقدر ما

يُحيل علاقة المرء بذاته إلى سجن ومتراس أو إلى داء وعصاب.

فالأحرى أن تفهم الهوية بعيداً عن منطق الصفاء والتجانس أو التطرف والتمركز، لكي تعقل كصيغة مركبة أو كوحدة تركيبية منسوجة من تعدد الوجوه والأطوار والأنماط، بقدر ما تمارس كتسوية هي حصيلة التشابك والتفاعل بين مختلف العناصر والميول والروافد. ولعل هذا ما يحصل اليوم بشكل خاص، مع ازدياد إمكانات التواصل بين البشر بصورة لا سابق لها: تشكل هويات هجينة ومطعمة هي متعددة اللغة والجنسية والإقامة، وربما متعددة الوظيفة والمهمة. مما يعني أن الهوية هي تركيبة يعاد صوغها وتخيلها باستمرار. حتى هوية ابن لادن وأتباعه إنما هي حصيلة أطياف الذاكرة وأشباحها، بقدر ما هي ثمرة هوامات الحداثة وأزماتها.

وأيّاً يكن، فالأغنى والأقوى أن تعامل الهويات الدينية والقومية أو الفردية والجمعية، كخليط من العقائد والصور، أو ككوكتيل من الأساليب والتقاليد، أو كتوليفة من الروابط والنسب، أو كتسوية دائمة مع الذات والغير أو مع الواقع والعالم. من غير ذلك ندخل في نفق التنابذ والتنازع والاقتتال.

٥ – سياسة الاعتراف

من ثمرات التواصل والتوسط والتعدد التحرر من استراتيجية الرفض والإقصاء للمختلف، للتمرس بسياسة الاعتراف المتبادل. ولعل هذا ما يفتقر إليه العرب الآن، من حيث علاقاتهم وروابطهم، بعد فشل أو استهلاك الشعارات المتعلقة بالعمل العربي والتحول الديمقراطي والمجتمع المدني. والذي يتمرس بسياسة الاعتراف يهتم دوماً بخلق اللغات والصيغ أو القواعد والقيم التي تضاعف إمكانات التواصل والتبادل، بقدر ما توسع من مساحة الحرية وهامش الاختيار، والتي تجعل ممارسة السلطات أقل كلفة ووطأة، بقدر ما تغلب العلاقات الأفقية والتبادلية على الأوامر العامودية والبيروقراطية.

ولذا فالمجتمع التداولي ليس مجتمع نخب وإنما هو مجتمع حقول وقطاعات للعمل والإنتاج، تتغلب فيه معايير الاختصاص على عقلية الخاصة والنخبة أو الطليعة، بقدر ما يتمرس أهله بلغة الشراكة والتداول، للمعارف والخبرات، سواء في حل المشكلات أو في تنمية الحياة، أكا ذلك على مستوى قطاع من القطاعات أو

على مستوى المجتمع بأسره.

وإذا كانت ثورة التقنيات تطلق إمكانات التبادل بين البشر على نحو لا سابق له، وتحول الفرد من رقم في قطيع إلى فاعل بشري بقدر ما تجعل العمل يعتمد على تشغيل القدرات الذهنية واستخدام أنظمة المعلومات، فإن هذه الثورة التي نخشى منها هي التي تفتح الإمكانات والفرص لتحرير الناس، وليس المثقفين من دعاة الحرية، بل هي سوف تسهم في تحرير هؤلاء من هواماتهم النخبوية الاستبدادية ووصايتهم الفاشلة على القيم، لكي يتصرفوا كعاملين في حقول عملهم كبقية الناس.

٦ - الاعتماد المتبادل

سياسة الاعتراف تعني ألا ننظر إلى الآخر في الخارج بعين الخشية وعقلية المؤامرة. فليس الآخر هو الجحيم. قد يكون من نتمنى أن نصبح مثله أو من نحتاج إليه ونفيد منه إذا أحسنا التعامل معه؛ وفي المقابل ليس الشبيه في الداخل هو دوماً الفردوس. قد يصبح عائقاً يعرقل مشاريع الإصلاح والتنمية، أو لغماً يدمر الوحدة إذا أسأنا التعامل معه. ولذا ليس المطلوب تعظيم الذات للتهجم على الغرب، وبالطبع ليس المطلوب جلد الذات للذوبان في الآخر. كلاهما موقفان يشهدان على القصور العقلي والهزال الوجودي. فالأحرى والأجدى أن نفكر ونعمل بالإفادة من مآثر الماضين ومنجزات المحدثين والمعاصرين على سبيل التواصل الحي والتفاعل الخلاق والإضافة المبتكرة. ومن يفكر على هذا النحو يعتبر العالم مداه الحيوي، ويعمل على إتقان لغة الشراكة والمداولة مع الغير. فالآخر الذي نخشى منه بات شطرنا الآخر الذي لا انفكاك عنه في عصر الاعتماد المتبادل والتأثير المتبادل. ولذا باتت المسؤولية متبادلة في صناعة الحياة وإدارة المصائر.

إذا كان منطق التداول يغير علاقتنا بالذات والآخر فإنه يغير خاصة علاقتنا بالفكر والحقيقة أو بالواقع والعالم.

٧ - منطق الخلق والتحول

لغة التداول لا تعني التعامل مع الأفكار والعناوين، على نحو ما ورائي أو مثالي بوصفها جواهز ثابتة أو أيقونات مقدسة أو حقائق مطلقة ومتعالية على الأحداث والتجارب. من يفعل ذلك يحول المقولات والشعارات إلى قوالب فكرية متحجرة

أو إلى متاريس عقائدية أو إلى أفخاخ ذاتية لحجب الكائن أو لشن الحرب على الآخر أو لتفجير المشاريع الحضارية والتنموية، كما تشهد التجارب في العالم العربي بشكل خاص، حيث تحولت الشعارات إلى أضدادها على أرض الممارسات. فالأحرى أن تعامل الأفكار بمنطق الخلق والتحويل، بوصفها طاقتنا الحية وقدرتنا على التغيير والتجديد، بحيث نتغير معها ونسهم في تغيير الآخر، ونعمل على إغنائها وتطويرها بقدر ما ننجح في تغيير بنية الواقع أو صورة العالم. ولذا فالذي يفكر على نحو تداولي لا يتعاطى مع العقلانية أو الديمقراطية أو الحداثة، كثوابت يبشر بها ويغار عليها، وإنما يعمل على إعادة صوغها وتطويرها في أتون المعاناة والتجارب، بتحويل علاقته بالظاهرات والمشكلات والآفات والأزمات إلى أطر نظرية أو صيغ عقلانية أو قواعد عملية أو قيم تداولية لها مصداقيتها وفاعليتها في الفهم والتشخيص ، أو في العمل والتنظيم ، أو في التقدير والتدبير.

٨ - فكر تركيبي

من مقتضيات التداول التعامل مع الواقع لا بعين ضيقة أو بصورة تبسيطية وحيدة الجانب، بل على نحو تركيبي وبصورة مرنة ومفتوحة. فالواقع ليس معطى نهائياً أو نظاماً أحاديا خطياً أو حتمية صارمة ومقفلة. الأحرى النظر إليه كمعطى متحرك وملتبس بقدر ما هو مسرح للعب والمجازفة أو مجال للخرق والعبور؛ والأجدى أن يُعامل كحقل للإمكان مفتوح على تعدد المعاني والاحتمالات بقدر ما هو مركب أو منسوج من تعدد الوجوه والمستويات أو الخطوط والمسارات أو المواقع والعتبات. ولذا فالذي يفكر بصورة حية وخارقة لا يلجأ إلى نفي الوقائع، إذ بذلك يستقيل من مهمته الفكرية وتنتقم منه الحقائق، وإنما يشتغل على وقائع حياته ومعطيات وجوده بالدرس والتحليل، بالفهم والتخيل، بالتعقل والتدبر، لاجتراح إمكانات جديدة للحياة، سواء بالانفتاح على الجوانب المعتمة والمهمشة أو باقتحام مناطق غير مسبوقة وتشكيل عوالم جديدة يُعاد معها تشكيل الواقع، بابتكار وقائع معرفية أو تقنية أو فنية أو سياسية أو استراتيجية. فإن كان الواحد على الهامش، فليس ذلك كارثة، بل يعني أنه لا يحسن تشغيل عقله أو استثمار موارده، وأن عليه أن يغير طريقته في التفكير أو سياسته في إدارة الأهواء والهويات أو منهجه في التعامل مع الأحداث. هذا شأن المجتمعات القوية والفاعلة بأعمالها

ومنجزاتها: لا تنفك عن ممارسة حيويتها الفكرية واستثمار طاقتها العقلية بابتكار الجديد والأصيل أو المفيد والملائم أو الخارق والمؤثر.

٩ - الأفق الكوكبي

من يندرج في زمنه يفكر بصورة خلاقة وبناءة بقدر ما يعمل بصورة راهنة وكوكبية. ومن هذا شأنه لا يخشى المتغيرات، فكيف إذا كان الواقع الماثل هو ما هو عليه من العجز والإخفاق أو التردي والتراجع، كما هي الحال في العالم العربي بنوع خاص. فالأحرى التعامل مع التحولات بوصفها فرصة سانحة لكي تتغير عما نحن عليه، ونسهم في تغيير المشهد العالمي بما ننتجه من المعارف والحقائق أو السلع والأدوات أو القيم والثروات. نحن جزء من العالم، فعلينا أن نطرح أسئلته ونشارك في صنعه، بوصفه مدانا الحيوي وأفقنا الكوكبي، خاصة بعد أن اصبح من المتعذر الفصل بين الخصوصي والعالمي أو بين المحلي والكوني. وهكذا فالذي يفكر بصورة مثمرة يهتم دوماً بفتح الفرص والأبواب والمجالات، أما الذي ينعزل ويحافظ إنما يخسر ما يريد المحافظة عليه.

١٠- المنظور المستقبلي

الوجه الآخر للتفكير الكوكبي هو المنظور المستقبلي. والمستقبليات باتت منذ زمن مجالاً للدرس والبحث، بعد أن تزايدت المخاطر على الأرض والحياة والإنسان، وبعد أن أصبح الإنسان يمتلك قدرات على الفعل والتأثر تتفوق قدراته على التوقع والتدبير.

والتفكير المستقبلي لا يعني الرجم بالغيب أو الانشغال برسم سيناريوهات مستحيلة أو وضع استراتيجيات للهيمنة والتسلط. فمفتاح التوقع لما هو آت والأعداد للمستقبل الداهم هو فهم الحاضر وتشخيصه بالانخراط في صنعه وتحويله فكرياً وعملياً، عبر توظيف التراث الحي الذي لا ينفك يحضر. وهكذا من يحسن فهم ماضيه وتدبر واقعه، يهيء لمستقبله بقدر ما يحسن استثمار تراثه. وتلك هي المعادلة التي تتي بناء العلاقة بين الأزمنة بصورة متوازنة ومخصبة، حية وراهنة، بقدر تتيح لنا أن نتحرر من الادلوجات والطوباويات التي تجعلنا أسرى ماض يستحيل أن يعود كما كان عليه، أو تُغرقنا في أوهام مستقبل لا ينفك يبتعد.

هذا أحوج ما نحتاج إليه الآن، عرباً وبشراً، في مواجهة التحديات والأزمات والمخاطر المشتركة الأمنية والبيئية، أو الصحية والاجتماعية، كما تتجلى في تفاقم العنف أو تزايد الفقر والتسلط أو تدهور البيئة والمجال الحيوي: تجديد أشكال المصداقية المعرفية والمشروعية الخلقية والسياسية، بتغذية العناوين وتجديد المفاهيم والمعايير المتعلقة بمفردات الوجود، بالإنسان والعقل والحقيقة أو بالحقوق والعدالة والحرية أو بالتقدم والسلام والنمو البشري أو العمل الحضاري.

أنها سياسة فكرية أساسها عقلية الشراكة والمداولة والإحساس بالمسؤولية المتبادلة عن المصائر، ومفرداتها: عقل تواصلي وفكر تركيبي، منهج تعددي ومعيار تبادلي، منظور مستقبلي وأفق كوكبي، لغة وسيطة وهوية مفتوحة وهجينة. هذا هو الرهان الآن: إدارة هوياتنا وأفكارنا وثرواتنا وعلاقاتنا بالعالم بابتكار الجديد من الصيغ والمهام أو الطرق والوسائل والسبل. أما ثقافة التطرف والتعصب والكره والخوف والعداء والصدام والقتل والانشداد إلى الوراء وعبادة الأسماء والأفكار، فمآلها عربياً أو عالمياًّ تفخيخ العلاقات بين البشر، والانتقال من مأزق إلى سواه، ومن صدمة إلى أخرى، ومن خسارة إلى خسارة أكثر فداحة .



ثقافة الإسلام ، ثقافة البناء

عبد المجيد بن مسعود[*]

أولا: إن القول بالثقافة البانية يقتضي أمرين اثنين:

أولهما: أن الثقافة المنعوتة بكونها بانية تضطلع بمهمة البناء، منذ البدء وعلى وجه التدرج، وفق سنن البناء وقواعده وأدواته للوصول إلى غايات محددة سلفا.

وثانيهما: أن تحمل هذه الثقافة على عاتقها أمانة البناء في المجال الذي هي منوطة بالبناء فيه، بعد حصول الهدم والتخريب الذي يطول الإنسان الذي هو من صنع الله. وفي هذه الحالة نكون أمام إعادة البناء، وهي في نهاية الأمر بناء على كل حال.

والثقافة البانية التي نحن بصدد الحديث عن عوائقها مؤهلة لكلتا العمليتين، وتاريخ هذه الثقافة الزاخر بالإنجازات الرفيعة يؤكد هذه الحقيقة الناصة.

ومصطلح الثقافة البانية ظهر أول ما ظهر، وراج استعماله على يد الشاعر والناقد الدكتور حسن الأمراني خلال مقالاته التي أصدرها تباعا بمجلة المشكاة[1] تحت شعار كبير يحمل الاسم نفسه : «نحو ثقافة بانية: بل هي فتنة»، يقوم الدكتور حسن الأمراني بتشخيص للثقافة السائدة من خلال تحديده للآليات المحركة لها، والعلل المستحكمة فيها، ويميز في هذه الثقافة بين «ثقافة جامدة»، و«ثقافة منبتة»

---

* كاتب مغربي مختص بالدراسات الإسلامية .

وقد آلى الأستاذ الأمراني على نفسه – في سياق الإسهام في إعادة تجنيد الثقافة البانية – أن يكشف مثالب وعورات الثقافة المنبتة التي كانت تعيش أوج صولتها الإيديولوجية في ذلك الزمان، وذلك من خلال عرضه لنماذج منها عرضا نقديا فاحصا واستخراج المنطلقات الإيديولوجية الكامنة وراءها.

ثانيا: تحديد مفاهيم الموضوع:

١- المعوقات جمع معوِّق، وهو ما يحول دون تحقيق شيء ما، والمقصود بالمعوقات – فيما نحن بصدده – هو كل ما يعرقل مهمة الثقافة البانية، ويحاول سد المنافذ أمامها، بوصفها رؤية عقدية ونسقا من القيم ذا صبغة خاصة، يؤدي تمثلها إلى صياغة نموذج حضاري متفرد.

٢- الثقافة: يذهب الدكتور الشاهد البوشيخي إلى أن مفهوم «الثقافة» مُحْدَثٌ ووافد كذلك لأن هذا التصور –بصفة عامة– للمعاني التي تؤخذ من تفاعل الإنسان مع الأرض– مفهوم غريب على الأمة الإسلامية؛ لأن أصل التلقي في هذه الأمة من الوحي (العلم) وليس من الأرض. يقول الله – سبحانه وتعالى: ﴿فأعرض عمن تولى عن ذكرنا ولم يرد إلا الحياة الدنيا ذلك مبلغهم من العلم﴾[٢] (النجم/٣٠).

وقصارى ما يمكن فعله في تأصيل لفظ زثقافةس لا يعدو[٣] أن يتم على نطاق اللغة العربية، بحيث نجد أن من بين معانيه معنى التقويم (أي تقويم الاعوجاج). ويرى الدكتور الشاهد البوشيخي أن «الوضع الأصلي هو أن تنبت الأمور من جذورها، وهذه هي المواليد الشرعية للمواريث الحضارية»[٤].

وإذا نحن أخذنا بهذا المفهوم (الثقافة) فبناء على كون أحد معانيه في اللغة العربية التقويم فإنه يشكل الحصيلة المتوخاة من التفاعل مع العلم الذي يعطيه الوحي، ويمكن أن نعتبر أن المشكل قد حُلٍّ بصورة غير مباشرة، بقولنا: إن «التقويم» الذي تتضمنه مادة «ث ق ف» لا يتم حقا إلا عبر الأخذ بمنهج الإسلام، ومنظومته القيمة. غير أن مشكلا آخر يواجهنا في هذه الحالة، وهو أن هذا التخريج سيجعل من وصف الثقافة بـ«البانية» مجرد تحصيل لحاصل؛ لأن التقويم هو بناء بمعنى من المعاني. والذي يخرجنا من هذا الإشكال –في اعتقادي– هو الانطلاق من كون الثقافة مجموعة من القيم والمعايير وأنماط

التصرف والسلوك السائدة في مجتمع ما أو أمة من الأمم، تختلف أشكالها وتجلياتها وطبيعتها باختلاف منطلقاتها وأصولها الفلسفية(٥) غير أن الذي يميز هذه في الإسلام أنها بانية، على العكس مما هي عليه في غير ظل الإسلام.

٣- بانية: والمقصود بها ما هو في مقابل «الهادمة» أو «الهدامة».

٤- الثقافة البانية: وهي تلك التي تمارس عملية البناء وفق النموذج الإسلامي وبناء على التصميم والمواصفات التي يقدمها الإسلام، وتتخذ لذلك مجمل الوسائل والقنوات المتاحة والمتجددة باستمرار.

٤-١: من خصائص الثقافة البانية:

من خصائص الثقافة البانية أنها تستهدف مجمل بناء الإنسان، على أساس من الواقعية والتوازن والشمول فلا تبني عقله دون روحه، ولا تصوره دون سلوكه أو ذوقه، ولا تُعدُّه لدنياه دون أخراه، بل تجعل الأولى مزرعة للثانية.

غير أن السمة الفارقة التي تتميز بها البانية - دون منازع- هو تقديرها للفطرة وتجاوبها العميق معها، على اعتبار اشتراكهما في الأصل الواحد، إنْ على مستوى الصياغة والوجود، أو على مستوى الهدف والغاية، يقول الله - سبحانه وتعالى - : ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ (الروم/٣٠).

ويقول الرسول ﷺ : «كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو يمجسانه أو ينصرانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تجدون فيها من جدعاء حتى تكونوا أنتم تجدعونها»(٦).

وبناء على دلالات هذا الحديث، وألفاظه يمكننا أن نصف الثقافة البانية بأنها «ثقافة الجمع»، وما سواها ب «ثقافة الجدع».

ومما تورثه ثقافة الجمع إذا توفرت لها الشروط، وتوفر لها المناخ والاستواء النفسي الناتج عن الاطمئنان القلبي مصداقا لقول الله -تعالى-: ﴿الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله ألا بذكر الله تطمئن القلوب﴾(الرعد/٢٨)، وبناء الإنسان الرِّسَاليِّ الذي يشرئب بكيانه نحو الآخرة ويقيم حياته وفق ذلك النزوع، مترسماً في ذلك قوله -تعالى-: ﴿وإن الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون﴾ (العنكبوت/٦٤) غير أن ذلك لا يعني البتة الإعراض الكلي عن الدنيا،

فالثقافة البانية أو ثقافة الجمع لا تمانع في أن يأخذ ابن آدم نصيبه من الدنيا، ﴿وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا وأحسن كما أحسن الله إليك ولا تبغ الفساد في الأرض إن الله لا يحب المفسدين ﴾(القصص/٧٧) لأن ذلك الأخذ مما تتحقق به مقصدية الإنجاز الرسالي؛ لأن بنيان الفطرة يقتضيه ، وطبيعة الإنسان النقية تتطلبه.

ومن الأحاديث الشريفة التي تعكس خاصية زثقافة الجمعس في مقابل زثقافة الجدعس، الحديث الذي رواه أنس عن النبي ﷺ : «من كانت الآخرة همه جعل الله غناه في قلبه، وجمع له شمله، وأتته الدنيا وهي راغمة، ومن كانت الدنيا همه جعل الله فقره بين عينيه، وفرق عليه شمله، ولم يأته من الدنيا إلا ما قُدّر له»(٧).

إن الخروج من مجال الثقافة البانية، أو زثقافة الجمعس، يفضي بصاحبه حتماً إلى بوتقة زثقافة الجدعس التي من مظاهرها وثمارها تفريق شملِ مَنْ خَضَعَ لسلطان تلك الثقافة، أو ملازمة شبح الفقر له ملازمة قهرية.

إن الثقافة البانية تشق طريقها وسط أمواج عاتية من المكر والفساد، الأمر الذي قد يهدد مسيرها بالتعثر، وربما بقدر غير قليل من الخسائر، هذا إذا لم تحكم دفاعاتها، وتحصيناتها، وتطمح إلى الانتقال إلى عملية الهجوم والاقتحام. والحقيقة التي لا مراء فيها، والتي تمثل سنة من سنن الله-تعالى- في كونه وخلقه، هي أن عاقبة الصراع بين هذين النوعين من الثقافة إنما هي للثقافة البانية. يقول الله -سبحانه وتعالى-: ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وإن الله لمع المحسنين ﴾(العنكبوت/٦٩).

إن معوقات عنيدة تقف في وجه الثقافة البانية، وهي تحتاج إلى إصرار عنيد، وخطة محكمة لزحزحتها وإبطال سمومها. وأول سلاح في هذا السياق يجب امتلاكه هو المعرفة الواعية والدقيقة بتلك المعوقات من حيث أسسها ومكوناتها ومظاهرها وتجلياتها.

وفيما يلي سأحاول الوقوف عند طائفة من تلك المعوقات والتحديات: التي يمكن تصنيفها إلى معوقات مفاهيمية، ومعوقات اجتماعية بنائية ومعوقات نفسية تربوية ومعوقات ثقافية سلوكية.

أولا: المعوّق المفاهيمي:

ويتمثل في المفهوم المنحرف للثقافة، الذي يُرَوَّجُ ويراد له أن يَقَرَّ في الأذهان،

إن المفهوم الأنثروبولوجي أو المعرفي للثقافة الذي ينظر إليها على أنها حشد من المعارف تحشد في الرؤوس، أو مجموعة من العادات والاعتقادات وأنماط الحياة، والممارسات التي تطبع مجتمعا بعينه، هذا المفهوم التايلوري للثقافة، هو زالذي على أساسه تؤسس الوزارات والمؤسسات الجهَويَّة والقطرية والدولية، من مثل اليونسكو إن هذا المفهوم الشائع للثقافة الذي كَادَ يصبح من المُسَلَّمات التي لا تحتاج إلى رد أو برهان، يشكل -بحق- حجابا سميكا في أذهان من يعتنقونه من المسؤولين عن الأجهزة والمؤسسات التي يناط بها أمر الثقافة، يحول دون الإدد راك الصحيح للثقافة في معناها الحق، بوصفها مستبطنة لمعانٍ من قبيل الصقل والتهذيب والتقويم، وهذه الحيلولة من شأنها أن تديم واقعا مَنحرفا يتمثل في تهجين الناس .

ثانيا: المعوقات الاجتماعية البنائية:

والمقصود بها جملة المكايد والمحاولات المحمومة والمؤامرات الدؤوبة الرامية إلى إنهاء دور الأسرة بوصفها نواة المجتمع الصلبة التي يناط بها أمر تنشئة الأجيال وضمان سريان القيم واستمرارها عبرها. إن أعظم معقل وأخصب مناخ تزرع من خلاله عناصر وبذور الثقافة البانية إنما هو الأسرة، فأي توهين لنسيجها يلحق أضرارا بليغة بإمكانية توسيع نطاق الثقافة البانية، بل إنه ليهددها في وجودها.

وهناك مُعَوِّق آخر ضمن هذا النوع وهو ذلك المتصل بالنسيج القانوني أو التشريعي السائد في المجتمع. فغياب تطبيق الشريعة الإسلامية، وإحلال القوانين الوضعية محلها -يؤثر سلبا على التزام أفراد المجتمع بالعقيدة الإسلامية، وعلى استعدادهم للخضوع لمقتضياتها على مستوى العمل والممارسة.

إن عملية نشر الثقافة البانية في بيئة تكتنفها القوانين الوضعية- عملية محفوفة بالمشاقّ والصعاب، مشحونة بالمعاناة، ومع ذلك فهي لا تعدم نتاجها أو ثمراتها على مستوى الإعداد النفسي وإعداد الخمائر لمستقبل مرتقب لا ريب فيه، وإن يكن ذلك محصوراً في الأغلب الأعم داخل نخبة ممَّنْ أوتوا جِدَّةً في الوعي ، ورهافة في الحس، وحرارة في الغيرة، بسبب مستواهم العلَمي ورَصيدهم الخلقي التربوي، ومواقعهم التي يحتلونها، أو التي هم مرشحون لاحتلالها.

ثالثا: المعوقات النفسية التربوية:

وأعني بهذه المعوقات ما تمثله المؤسسة التعليمية من جهة، والمؤسسة الإعلامية من جهة أخرى من أدوار خطيرة على مستوى إفساد العقول والنفسيات، وإلحاق تشوهات مريعة بالفطرة، هي بتعبير الحديث الشريف جدع للشخصية البشرية وإتلاف لجوهرها الحق.

فالمؤسسة التعليمية تحتوي على عوائق معرفية وتقنية ويكون علينا أن نعمل على تجاوز قضايا ومسائل الهدم من أجل البناء الشامل .

أما عن المؤسسة الإعلامية فحدِّثْ ولا حرج، إنها تعمل بإصرار، وبشكل رهيب، من خلال أذرعها الأخطبوطية على امتصاص عناصر الثقافة البانية، السابحة في سديم المجتمع، وإضعاف مقاومتها وصمودها.

إن جملة من الآليات التي ارتبطت بممارسة الإعلام بشكل عام، والمرئي منه بشكل خاص تمثل معوقا حقيقيا في وجه الثقافة البانية، يتطلب من هذه أن تقوِّيَ قواعدها وتطور وسائلها، من أجل البقاء ثم التجاوز.

وسأورد بعض تلك الآليات المؤسسة على خبرات ومعطيات ذات صلة بسعلم تحريف النفسس، فيما يلي:

* إن أول آلية في هذا السياق تتمثل فيما يسميه الدكتور عبد الرحمن عزي، الأستاذ بقسم الإعلام بجامعة الملك سعود بالرياض، بجمهرة الثقافة (أو تبسيطها وتشويهها): «وتعني الثقافة الجماهيرية تلك الثقافة التي تنتجها وسائل الاتصال (كالمسلسلات والأفلام والإعلان .... إلخ) ، والساعية إلى التأثير الدعائي وإحداث احتياجات وهمية أو حقيقية لدى الجمهور الواسع»[٨].

إن هذه الآلية من شأنها أن تخلف آثارا بليغة على مستوى عقلية المشاهدين، تتمثل في بلادة الحس ، وإضعاف القدرة على التمييز ، والحكم ، وأكثر من هذا وذاك توهين جهاز المناعة الثقافية، الذي يتجلى في سرعة الانسياق والتصديق، والقابلية للانسحاق والرضوخ لآلية الإقران الشرطي الذي يصبح الناس بموجبه أقرب في عقلياتهم وسلوكهم إلى نظرية بافلوف منهم إلى الآدميين الذين يملكون زمام نفوسهم، ويستعلون على غرائزهم.

* وتتمثل الآلية الثانية في خلق الإعلام لرموز وأبطال ذوي مواصفات خاصة كبديل لرموز الثقافة البانية، إن تسليط الأضواء الكاشفة على نجوم السينما

والرياضة والغناء، وتركيز الاهتمام عليهم -يرفعهم في عيون الناس وخاصة الشباب إلى أعلى مقام، إن ترسيخ هذه الرمزية الزائفة من خلال وسائل الإعلام يشكل بدوره عقبة كؤودا أمام الثقافة البانية، ويتطلب منها جهودا جادة ومضاعفة لزحزحة تلك الرموز الكاذبة عن عروشها الوهمية، واستبدال الرموز الحقيقية مكانها. ومن الجدير ذكره في هذا المقام أن هذا الأمر يتسم بخطورة أشد بالنسبة لشريحة الأطفال الذين يعبث الإعلام ببراتهم كيفما شاء، ويبث في نفوسهم الصغيرة ما يريد. وترتب هذه الوضعية مسؤوليات ضخمة على أصحاب الثقافة البانية لمواجهتها بما يحمي الطفولة ويحفظ لها فطرتها من كل عوامل التلوث.

* وتتمثل الآلية الثالثة في زإضعاف الحساسية تجاه الممنوعات الثقافيةس يقول د. عبد الرحمن عزي مبرزا معطيات بعض الأبحاث: «إن بعض محتويات وسائل الاتصال كأفلام العنف والجنس واللغة التي تخل بالقيم تعمل مع الزمن على إضعاف درجة الانفعال أو المقاومة التي تصاحب هذه المحتويات في بداية أمرها»، ويرى الباحثون في المجال أن التلفظ بالعنف يعد إلى حد ما مشاركة فيه، فذلك يعد مقدمة لما قد ينجر عن ذلك من سلوكيات، وعلى هذا الأساس عمدت العديد من الثقافات إلى وضع حدود لما لا يمكن التلفظ به، خشية تحول ذلك إلى فعل. وبَيَّنَ هؤلاءِ الباحثون أن تكرار الرسالة التي تخرج عن سياق الثقافة قد يؤدي إلى إضعافَ الحساسية desensibilization ، ومن ثم لا يقدر المتلقي على نقد الرسالة أو الشك فيها، ويدخل في إطار ذلك تأثيرات أفلام العنف والجنس، إذ أظهرت الدراسات هذه التأثيرات السلبية العديدة التي تبرز في أشكال التقمص (تقليد الصفات السلبية) والتعلم (مثل تعلم مهارات السرقة مثلا) والتحفيز والتعزيز (بإثارة النزعات العدوانية التي قد تكمن في الفرد).[٩]

رابعا: معوِّق العولمة:

إن معوق العولمة يمثل بحق أعظم التحديات للثقافة البانية، ويطمح إلى استئصالها أو تجفيف منابعها، مستغلا في ذلك جميع القنوات والمواقع التي تعرضت لها آنفاً، وغيرها من المواقع، وأبرز ملمح يتمثل فيه سلطان العولمة الآن،

في عتوها وطغيانها، هو اصطناعها للشرعية المسماة ب زالشرعية الدوليةس التي يسلط سيفها على رؤوس خلق الله جميعا، ويهدد كل من يأبى الرضوخ والامتثال بالعقوبة الصارمة التي تتراوح بين الرشق بقاموس من النعوت، كالإرهاب والأصولية والعنف، وبين شن الحروب التي تأتي على الأخضر واليابس، وتتحلل من أدنى شرط من شروط «الاتفاقيات الدولية»، التي حظيت بمصادقة دهاقنة العولمة أنفسهم، إن هذه العولمة لها كتابها المقدس الذي يحدد منظومة القيم المرضية ومنظومة القيم المرفوضة والمحرمة، ولها أنبياؤها وكهانها وسدنتها ولها معابدها، ومؤسساتها ونظامها الجنائي، ولها قضاتها الذين لا يُعْصَى لهم أمر / أو يرد لهم قرار. إن مكمن الخطر في هذه العولمة أنها تسعى جاهدة وبالقوة والإكراه من أجل تنميط العالم وصبه في قالب ثقافي واحد ووحيد، وتدخل المؤتمرات المنعقدة حول الطفل والمرأة، وما إليهما في سياق هذا التنميط. ويذهب المفكر منير شفيق[١٠] إلى أن العولمة ربما احتملت نوعا من المناورة والمناقشة والمساومة لتعديل بعض بنودها أو التخفيف من قبضتها الخانقة. أما بعد ١١ سبتمبر فنحن في مواجهة القطبية ، التي تملي أوامرها، وتمتد يدها إلى كل شيء، تحت ذريعة محاربة الإرهاب.

خامسا: معوق ثقافة اللغو والتسكع:

إذا كانت قيمة الزمن والحفاظ عليه قيمة حضارية كبرى يحرص عليها الإسلام أشد الحرص لأنه وعاء البناء الحضاري -فإن اتساع هامش اللغو في حياة الأمة المسلمة يعد بحق خرقا مَهُولاً في صميم ذلك البناء، ولذلك فإن الإسلام يعلن عليه الحرب بشكل واضح، إن القرآن الكريم يورد الإعراض عن اللغو ضمن صفات المفلحين المستحقين للفردوس الأعلى، يقول الله -تبارك وتعالى-: ﴿والذين هم عن اللغو معرضون﴾ (المؤمنون/٣). ومع ذلك فإن الأمة - مع الأسف الشديد- قد غرقت حتى الأذقان في لجج اللغو الذي جرد حياتها من المعنى، «إنه في غمرة هذا الضياع تنشأ الأجيال القادمة على حب اللغو بمختلف مظاهره وجعله ركيزة أساسية من ركائز الحياة، فيأخذ مركزا أصليا ومحورا حيويا في حياة الناس، يدور في فلكه كثير من شؤون حياتهم، ويتشكل حسب الاتجاه اللغوي الاتجاه العقلي والثقافي عند غير قليل منهم، فيظن كثير من الناس أن اللغو

أو ما يعبرون به عنه- حاجة أساسية في حياة الناس ولا يستغني عنه أبدا»[11].

إن ثقافة اللغو لم تترك منطقة من مناطق الحياة لدى مجتمعات المسلمين، إلا واكتسحتها وعششت فيها وفرخت وباضت. وهكذا نجد أنفسنا محاصرين داخل أشكال من اللغو بكل لون من ألوان النشاط والتصرف في الحياة: زلغو في القول، لغو في العمل، لغو في الفعل، لغو في النظر، لغو في السماع، لغو في التفرج، لغو في الدعابة، لغو في القراءة، لغو في الرياضة، لغو في السوق، لغو في المنزل، لغو في المدرسة، لغو في التجارة، لغو في الإعلام، لغو في التعليم والتعلم، لغو في الإدارة، لغو في السياسة، لغو في الحب، لغو في الكراهية، لغو في المنشط، لغو في المكره .

سادسا: معوق التلوث البيئي:

وأقصد به هنا التلوث في بعده الأخلاقي، الذي يؤدي الإمعان فيه إلى ما هو أشد خطرا على الإنسانية من خرق طبقة الأوزون، ويتمثل هذا التلوث في مجمل العناصر المرضية والمظاهر المشينة التي تلحق الأذى بالناس الأسوياء، وتشكل بذلك اعتداء على عقيدتهم وقيمهم وأذواقهم، وتحرمهم من العيش وفق النموذج الحضاري الذي يؤمنون به ويسعدون بمعانقته. ويعد التلوث البيئي اعتداء على حق الإنسان في العيش في بيئة سليمة، وهو أحد الحقوق التي تنادي بكفالتها حتى المواثيق الدولية لحقوق الإنسان، ولكن وفق مفهوم مبتور لذلك الحق؛ لأن المقصود بالتلوث في ذلك المفهوم أبعاده الطبعية المادية، دون أبعاده الأخلاقية الروحية.

إن الذي يلقي نظرة على بيئتنا الاجتماعية وهو سليم الرؤية، مرهف الذوق تتبدى له لوحة مزعجة لا تسر .

خاتمة:

تلك بعض المعوقات والتحديات التي تواجه الثقافة البانية متذرعة في ذلك بمختلف الوسائل والأساليب، التي تتفتق جعبة هذا العالم المنفلت عنها في كل مرة لتعزيز القدرة على الغواية وإسقاط المزيد من الضحايا في مصايد الشر ومراتع الرذيلة والفساد.

وإن هذه الوضعية المؤلمة المأساوية والكئيبة لمما يستدعي استنفار أنصار الثقافة البانية «ثقافة الجمع» لجميع طاقتها، ورص صفوفها، والعمل على استرجاع المواقع والمساحات التي اكتسحتها ثقافة الجدع بنوعيها: «الجامدة» و«المنبتة». وإن لها في مخزون الفطرة خير معين، وكذا في حكمة الله وقوته ومدده، فهو القائل -سبحانه وتعالى-: ﴿بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق ولكم الويل مما تصفون﴾ (الأنبياء/١٨) وهو القائل -عز من قائل-:﴿ألم تر كيف ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها ويضرب الله الأمثال للناس لعلهم يتذكرون. ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار﴾(إبراهيم ٢٤/٢٦) .

الحواشي

(١) صدر العدد الأول منها في شهر رجب من سنة ١٤٠٣ه، إبريل ١٩٨٣م.

(٢) «المضامين التنموية للثقافة الإسلامية» عرض مقدم في ندوة : الثقافة والمجتمع، تنظيم جمعية النبراس الثقافية ، وجدة .

(٣) نفسه بتصرف .

(٤) المرجع السابق .

(٥) اقترح للثقافة التعريف التالي: الثقافة – من حيث هي كيان تجريدي – نسق من القيم ذات الصلة بموقف الإنسان من الأولوية والكون والحياة والإنسان ، ومن حيث هي نشاط سلوكي هي تعبير عن تفاعل عقلي ووجداني وحركي ، جزئياً وكلياً مع ذلك النسق ويجد مستواه الأرقى في التمثيل العميق لقيمة من القيم والتحرك بموجبها في الواقع.

(٦) أخرجه البخاري : كتاب الجنائز ، ٩٢ وورد عند مسلم بلفظ «كل إنسان تلده أمه على الفطرة»: كتاب القدر.

(٧) رواه الترمذي وابن ماجه (بلفظ متقارب) .

(٨) عبدالرحمن عزي «الثقافة وحتمية الاتصال – نظرة قيمية» مجلة المنهل ، شوال – ذو القعدة ١٤٢٢ه ، ديسمبر ٢٠٠١ يناير ٢٠٠٢م (ص٢٦) .

(٩) المرجع السابق (ص٢٩–٣٠).

(١٠) محمد خليل جيجك: «اللغو ومظاهره في حياة الناس» مجلة البنيان (تصدر عن المنتدى الإسلامي) العدد ١٧١ ، ذو القعدة ١٤٢٢ه، يناير – فبراير ٢٠٠٢م (ص٤٣) .

(١١) المصدر السابق .



إشكالية التأخر والبحث عن التقدم في الفكر الإسلامي الحديث (1880 - 1920م)

علي مراد

ترجمة: حازم محيي الدين◆

شهدت النهضة الثقافية في العالم الإسلامي في العصر الحديث توسعاً واضحاً ابتداءً من منتصف القرن التاسع عشر، وكان من نتائج هذا التوسع إثارة التفكير النقدي لدى العديد من المفكرين المسلمين حول الحالة العامة لمجتمعاتهم في عالم يموج بالمتغيرات، وكانت جهود هؤلاء المفكرين تنصب حول تقييم الواقع الإسلامي وإمكاناته في جميع المجالات بالمقارنة مع متطلبات العصر الحديث، وقد أدت بهم هذه الجهود إلى إبراز نواقص وعيوب النظام الاجتماعي الثقافي المعمول به في البلاد الإسلامية ، ولا سيما في مجالات التربية والبحث العلمي والتكنولوجيا والتجهيزات الحديثة في جميع قطاعات النشاط الاقتصادي.

وقد حظيت قضية تأخر الشعوب المسلمة بالقياس للتقدم الحاصل في أوروبا وأمريكا في ذلك الوقت بحضور واسع في الصحافة الإصلاحية، بل في جميع المنشورات التي كانت تروج الأفكار الحديثة في نهاية القرن التاسع عشر، فقد كانت هذه القضية تشكل أحد المحاور الكبرى والثابتة في مجلة (العروة الوثقى) التي كان ينشرها في باريس جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ، وقد كانت مجلة (المنار) التي أنشأها في القاهرة عام ١٨٩٨م رشيد رضا أحد المقربين من المصلح

◆ الباحث أستاذ معروف بفرنسا من أصل جزائري، والمترجم حازم محيي الدين من فلسطين .

المصري الكبيرالإمام محمد عبده تستلهم روح مجلة «العروة الوثقى»، وتدعو هي أيضاً إلى إيقاظ الوعي الإسلامي ، وتنبيهه إلى حقائق العالم المعاصر.

حاول محمد عبده ، عندما كان مفتياً لمصر، في سلسلة من المقالات التي تثير الاهتمام والتي نشرها في مجلة «المنار» (المجلد الخامس/ ١٩٠٢م) تحت عنوان الإسلام والنصرانية في مواجهة العلم والمدنية -أن يحدد الأسباب المسؤولة عن (ضعف) العالم الإسلامي، فوجد أن أهم هذه الأسباب يمكن في الجمود الاجتماعي والسياسي الذي أصاب المسلمين، وفي عيوب طبقة علماء المسلمين، وفي الجهل والخرافات الشعبية ، وفي أمية النساء وعدم تعليمهن، وفي إهمال علوم الطبيعة في الوسط الإسلامي، وقد حمّل محمد عبده النظام العثماني بعض المسؤولية أيضاً بسبب استخدامه الدين في خدمة السلطة السياسية ، وعدم تشجيعه نشر العلم والمعرفة ، وتقييده للحريات العامة.

وضمن هذا السياق نفسه فإن قضية «تأخر المسلمين» شكلت الموضوع الرئيس لكتاب «أم القرى» (١٨٨٩م) للمصلح السوري عبد الرحمن الكواكبي (١٨٥٤- ١٩٠٢م) فقد سعى هذا المصلح بحجة تغطيته لأعمال مؤتمر جمعية إسلامية متخيلة إلى تقديم تشخيص «للشرور» التي ظهر له أنها أصابت المجتمعات الإسلامية من المغرب إلى إندونيسيا في القرن التاسع عشر. وقد حلل الكواكبي هذا الخلل وَبَيَّنَ أسبابه الدينية والأخلاقية والسياسية بتفصيل واف ، قدم لنا من خلاله صورة جلية لواقع الأمة الإسلامية في تلك الفترة.

وتكاد تكون تحليلات الكواكبي بالنسبة للأسباب الأخلاقية والدينية أن تكون هي نفسها تحليلات محمد عبده مع زيادة لبعض الإضافات عليها . أما مجمل الأسباب التي رأى الكواكبي أنها هي المسؤولة عن «تأخر المسلمين» فهي:

١- التأثيرات الاجتماعية والثقافية للفهم المغلوط لعقيدة القضاء والقدر، هذا الفهم الذي ساعد على نمو الاتجاهات الجبرية على حساب المبادرة الحرة للإنسان .

٢- روح التخلي عن العالم ، والهروب من الواقع.

٣- تشدد علماء الشريعة على النقيض من بساطة التعاليم السمحة التي كانت منتشرة في الأمة الإسلامية في عهودها الأولى ، واعتقادهم نتيجة لهذا التشدد بأن العلوم الكونية وأنواع المعارف العقلية هي علوم مناقضة للعقيدة

الإسلامية.

٤- جهل جموع الشعب وخضوعهم القدري للأشياء من حولهم.

٥- التشاؤم العام المتولد من الإحساس باستحالة لحاق المسلمين بالشعوب المتقدمة في الغرب.

٦- القبول بالذل خوفاً من بذل أدنى مجهود.

٧- إعطاء الوظائف الإدارية والعسكرية القيمة العليا على حساب المهن الحرفية.

٨- أما على الصعيد السياسي فإن الكواكبي حمّل النظام العثماني – الذي يصفه بالنظام المستبد – المسؤولية الكاملة عن «تأخر المسلمين في عصره» (انظر كتاب طبائع الاستبداد)

إن هذا التوجه نحو نقد الذات الحضارية سيستمر حتى العشرينات من القرن العشرين، وستصبح قضية «تأخر الشعوب الإسلامية» موضوعاً للعديد من البحوث المستفيضة والدراسات الموسعة، ولاسيما بعد ظهور الترجمة العربية لكتاب أدمون ديمولان «سر تقدم الإنكليز السكسونيين» بقلم أحمد فتحي زغلول (القاهرة ١٨٩٩م) فقد كان لهذا الكتاب دوي كبير في الشرق العربي بفضل مضمونه، وبفضل مقدمة المترجم على حد سواء، هذه المقدمة التي كانت بمثابة إدانة جريئة لعيوب الأمة العربية.

لقد قَدَّمَتْ الأفكار التي طرحها «ديمولان» في كتابه هذا دعماً كبيراً للموقف النقدي والتساؤل الذي كان يبديه مثقفو العالم الإسلامي آنذاك إزاء قضية انحطاط الحضارة الإسلامية ، وفي الوقت نفسه إزاء مسألة توسع وتعاظم القوة الأوروبية في جميع المجالات ، إن الأمر الذي كان يشغل أدمون ديمولان والذي كان يستحوذ على تفكير المثقفين المسلمين هو «معرفة سر هذه القوة المذهلة للتوسعِ والازدهار، وسر هذه القوة الهائلة للتحضر والتمدن. –التي امتلكتها انجلترا وبَنت بموجبها نهضتها الحديثة–». (سر تقدم الإنجليز ، ص٩).

وقد كان من الواجب على هؤلاء المثقفين أيضاً أن يهيئوا الأدوات والوسائل اللازمة للانطلاقة الاجتماعية والثقافية الجديدة التي ترتكز على خلفية جديدة تعطي الأولوية إلى قيم الجد والاجتهاد والعزيمة الأخلاقية، وهكذا فقد أحسن المسلمون الاستفادة من تأملات وأفكار ديمولان ولاسيما أفكاره العميقة التي وضعها في خاتمة كتابه: (يقال: «يجب أن تكسب خبزك بعرق جبينك») هذه

الكلمات ليست فقط أساس القوة الاجتماعية ، لكنها أساس القوة الأخلاقية أيضاً، إن الشعوب التي تتهرب من الالتزام بمقتضى هذا القانون الصارم للعمل الشخصي تتعرض الانهيار وللإحساس بالدونية الأخلاقية، فهكذا يشعر الهندي الأحمر بالنسبة للشرقي ، وهكذا يشعر الشرقي بالنسبة للغربي ، وهكذا تشعر الشعوب اللاتينية الجرمانية الغربية بالنسبة للشعوب الانكلوسكسونية (٤١٠)

إشكالية «تأخر المسلمين»

لقد أثارت وشغلت إشكالية تقدم وتحديث المجتمعات الإسلامية الفكر الإسلامي خلال عقود عدة بالقدر نفسه الذي شغلته به إشكالية التأخر العلمي والتقني ، والتأخر الاجتماعي والاقتصادي للمسلمين، لقد شعر جيل المفكرين الذي عاش بين عامي (١٨٨٠ - ١٩٢٠م)، والذي كان شاهداً على نهاية القرن التاسع عشر، والذي شهد بأم عينيه أولى الانقلابات التكنولوجية الكبيرة، والتحولات الاجتماعية والسياسية في بداية القرن العشرين بضرورة التصدي للتحدي المضاعف المتمثل بالحداثة من جهة، وبالأزمات النفسية والثقافية ذات الجذور التراثية من جهة أخرى.

إزاء التحولات الحضارية التي كانت تجري أمام عيون مثقفي ذلك العصر، والتي كانت رهاناتها السياسية والاقتصادية والاستراتيجية تفوق قدراتهم العملية على التعامل معها- وجد هؤلاء المثقفون أنفسهم بحكم هذا الواقع محتبسين في دائرة الخطاب النهضوي النظري فقط، وبهذا الوضع يمكننا أن نفسر كثرة المقالات والكتب الاجتماعية والسياسية التي انتشرت آنذاك والتي لم تكن تكتفي فقط بعرض واقع الحياة في المجتمعات الإسلامية، بل كانت في أغلب الأحيان تعرض هذه الحياة على الشكل الذي كانت تتمناه لها، وهكذا فقد كثرت المؤلفات التي تأثرت بكتاب ديمولان بعد ترجمته إلى العربية، من هذه المؤلفات كتاب محمد عمر (ت١٩١٨ م) الذي نشره في القاهرة باللغة العربية عام ١٩٠٢م ، والذي قدم فيه تحليلاً للحالة الراهنة للمصريين في عصره، وحاول أن يشرح فيه الأسباب المسؤولة عن أوضاعهم المتردية.

وقد تساءل اللبناني شكيب أرسلان (١٨٧١ - ١٩٤٦م) من جهته عبر سلسلة من المقالات المنشورة في مجلة المنار عن أسباب تأخر المسلمين وتقدم غيرهم.

(عام ١٩٢٩م)، وقد ترجم هذه المقالات إلى اللغة الإنجليزية محمد أحمد شكور تحت عنوان «انحطاطنا وأسبابه»، في لاهور، وأما في الهند فإن المفكرين الإصلاحيين لم يتوقفوا عن تغذية النقاش الدائر حول أسباب ركود المسلمين وشروط نهضتهم ، ولاسيما بعد ما نشر الشاعر ألطاف حسين حالي (١٨٧٣ - ١٩١٤م) قصيدته التاريخية الكبيرة التي تناول فيها تقدم الإسلام وتراجعهم عبر العصور. (عرفت هذه القصيدة مدسي حالي) .

الرؤية الاستشراقية

إن الملاحظات والأفكار السابقة التي أبداها علماء وكتاب مسلمون حول مسألة تخلف المسلمين في القرن التاسع عشر تقترب إلى حد كبير من الملاحظات التي قدمها عدد من الكتاب الأوروبيين (روائيون، كتاب مقالات، رحالة) في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين . نذكر من هؤلاء الكتاب «غوبينو» (١٨١٦ - ١٨٨٢م) وكتابه «أقاصيص آسيوية» نشر للمرة الأولى عام ٦٧٨١م وسفي جي موباسانس (١٨٥٠ - ١٨٩٣م) ومذكراته عن رحلته في أفريقيا الشمالية التي قام بها في عام ١٨٨٨م والتي نشرها في كتابه «الحياة النائية» (١٨٩٠م) ، «وأيزابل أبرهاردت» (١٨٧٧ - ١٩٠٤م) وهي كاتبة مسلمة من أصل روسي تعلقت وربطت مصيرها بمصير المسلمين المغاربة ، وقامت بنشر سيرتها الذاتية، «وبيرلوتي» (١٨٥٠ - ١٩٢٣م) الذي نشر انطباعاته عن رحلة قام بها عبر بلاد العالم الإسلامي التي كانت تتصدى آنذاك للهجمات الأوروبية، والأخوين «جيروم وجان تارو» اللذين قاما بنشر تقاريرهما الأدبية عن الغرب والشرق الأدنى وإيران، «وموريس بارس» (١٨٦٢ - ١٩٢٣م) الذي نشر رؤيته الشخصية للشرق. وهكذا فإننا نملك اليوم نماذج عدة من نصوص الأدب الاستشراقي الفرنسي الرفيع عن الفترة الممتدة ما بين ١٨٩٠ - ١٩٠٢م وكذلك الأمر فإن الأدب الاستشراقي الإنجليزي في تلك الفترة يمتلك نصوصاً لا تقل غنًى عن النصوص الفرنسية. والنصوص الإنجليزية تدور بشكل خاص حول الرحلَات إلى تركيا وفارس والهند، وقد تمتع بعض رموز هذا الأدب بشهرة واسعة، نذكر من بينها: «ريتشارد بورتون» (١٨٢١ - ١٨٨٠م) ، «ويلفرد بلنت» (١٨٤٠ - ١٩٢٢م) ، «توماس لورانس» (١٨٨٠ - ١٩٣٥م) الشهير باسم «لورانس العرب».

كان الشرق يمثل بالنسبة لبعض النخب الأوروبية مكاناً للانعتاق والانسراب بعيداً عن رقابة المدن الصناعية وقبائح الحضارة المادية الجشعة، وكان يمثل أيضاً وعداً بالعجائب المتجددة بشكل دائم والممتزجة بلون من الأساطير والأنوار، لقد عبّر البرت سامان (١٨٥٨ - ١٩٠٠م) عن مكنون جيل أدبي كامل بكلماته الشهيرة: «أنا كبرت، أنا أحلم بالشرق، أنا أحلم بالأنوار». ومع ذلك فإنه يجب القول بأنه إذا تمكنت بلاد الإسلام التي حَلَّ بها بعضُ الرحالة الأوروبيون من إثارة المشاعر والأحاسيس الرقيقة لديهم، فإن علاقات هؤلاء الأوروبيين مع أهالي هذه البلاد أفضت بهم في معظم الحالات إلى خيبات أمل كبيرة؛ لأن عادات الشرق الإسلامي، من المغرب إلى الهند وتقاليده ونوعية ومستوى حضارته المادية ما كاد يمكن لها أن تلبي الطموحات التي كانت النخبة الأوروبية ذات الحساسية المسيحية والسمت البرجوازي تُمَنِّي النفس بالحصول عليها في بلاد الشرق . لقد أدت الاحتكاكات والصدمات اليومية بين الأوروبيين والمسلمين إلى خيبة أمل هؤلاء الأوربيين في الشرق الموعود، وإلى تلاشي أوهامهم في البحث عن الغريب والمختلف الذي كانوا يبحثون عنه في أرض الإسلام .

وقد أدى كل هذا إلى زيادة تحاملهم على السكان المسلمين ، وهكذا فقد تغلبت لدى هؤلاء الأوروبيين أسباب الازدراء على وثبة التعاطف السخي نحو الآخرين ، وألغت مشاعر التفوق العرقي والثقافي في أنفسهم أي استعداد أو ميل نحو تدشين علاقة تفاهم مع الآخر الأفريقي والعربي والهندي.

إن العقول الأوروبية النادرة التي كانت تملك في ذلك الوقت الشجاعة و الجرأة على التفكير والتصرف عكس التيار المهمين للأيديولوجيا الاستعمارية كان متهمة بالرومانسية وبالانحراف عن المركزية الأوروبية، وفي فرنسا -على سبيل المثال- فإن الشخصيات المتعاطفة مع أبناء الشعوب الأخرى (في البرلمان وفي الصحافة والأوساط الأدبية) كانت تمثل تياراً هامشياً، وكانت بعيدةً عن امتلاك القدرة على تكوين مجموعة ضغط في وجه الحزب الاستعماري القوي (الطبقة السياسية وأوساط رجال الأعمال)، وفي وجه الأوساط الجامعية القوية أيضاً والتي كانت تشكل البيئة المشجعة على ولادة مذهب متماسك في «العلوم الاستعمارية».

وهكذا فإن الحواجز السياسة والنفسية بدأت تقوم شيئاً فشيئاً بين المستعمر والمستشرق ، وبين المستشرق والشرقي. ولم يكن معظمُ المراقبين الأوروبيين

(الرحالة، رجال الإدارة أعضاء الإرسالية البشيرية..) متعاطفين مع الإسلام وأهله، ونادراً ما كانت تحليلاتهم تأخذ بعين الاعتبار العوامل الاقتصادية والسياسية والفكرية من أجل تحديد أسباب ضعف العالم الإسلامي أمام النموّ الأوروبي بشكل علمي وموضوعي. وزيادة على ذلك فإن المستشرقين الذين أدانوا الشرقيين زأو المسلمينس بوصفهم شرقيين، والذين فسروا المفاسد والعيوب التي وجدوها فيهم على أنها أمور خلقية مرتبطة بهم كعرق أو فئة اجتماعية مخصوصة – فإنهم في نهاية المطاف حملوا الإسلام نفسه المسؤولية الكاملة عن الحالة الاجتماعية الثقافية المتردية للشعوب الإسلامية.

أطروحة رينان

نقصد بها الآراء التي أطلقها «أرنست رينان» في المحاضرة الشهيرة التي ألقاها في جامعة السوربون (٢٩ آذار ١٨٨٣م) حول الإسلام والعلم . والتي ضمنها آراءه الخاصة حول طبيعة العلاقات بين الروح العلمية والإسلام . لقد كان «أرنست رينان» (١٨٢٣ – ١٨٩٢م) في الوقت الذي ألقى فيه هذه المحاضرة أستاذاً في الكوليج دو فرانس ، وكان أحد الدعاة الأكثر حماسة إلى العلموية ، كما كان في الوقت نفسه أحد أبرز المشتغلين في حقل الاستشراق الأكاديمي ، هذا بالإضافة إلى أنه كان متخصصاً في الدراسات السامية، ومؤرخاً للأديان . بموجب كل هذه المؤهلات العلمية فقد اكتسبت آراؤه المتعلقة بالثقافة الإسلامية شيئاً من المشروعية.

ما إن نشرت هذه المحاضرة في صباح اليوم التالي في جريدة «المناقشات» (ص٢-٣) حتى أحدثت دوياً كبيراً ما زالت أصداؤه تتردد حتى أيامنا هذه.

لقد كان أول من تصدى لها المصلح الإسلامي جمال الدين الأفغاني حيث دخل في نقاش علمي مع «رينان» عبر صفحات جريدة «المناقشات» نفسها (١٨ آيار ١٨٨٣م) مستخدماً حججاً واستدلالات قامت الأيديولوجيا الإسلامية فيما بعد بتوظيفها في أثناء مواجهتها للخطاب الاستشراقي، ويمكننا أن نتبين من خلال رد الأفغاني كل الملامح العامة التي سادت خطاب النقد (والنقد الذاتي) الإسلامي نفسه لمجمل الأوضاع الأخلاقية والاجتماعية والثقافية للشعوب الإسلامية في مستهل العصر الحديث.

ويمكننا أن نفهم موقف «رينان» بصورة واضحة إذا عدنا إلى المناخ الفكري

العام الذي ساد فرنسا في ثمانينات القرن التاسع عشر، حيث بدأت الأحداث السياسية والأدبية التي كانت تجري آنذاك (المناقشات حول القضايا الاستعمارية) في إثارة فضول الرأي العام الفرنسي ودفعه نحو التفكير في قضايا ووقائع العالم الإسلامي الذي كانت فرنسا تحتل أجزاء منه في ذلك الوقت. وبموجب هذه الأحداث كون الأوروبيون - بشكل عام - لأنفسهم رؤية كالحة - من وجهة نظرهم - للإسلام والمسلمين. فقد أظهرت لهم هذه الأحداث حالة الانحطاط العام التي كانت تشمل كامل أجزاء العالم الإسلامي آنذاك، كما أظهرت له حالة الفوضى والارتباك التي سادت المجتمعات الإسلامية التي اجتاحتها أولى هجمات الحداثة .

ضمن هذا السياق التاريخي يمكن لنا إذاً أن نفسر سبب السلبية الكبيرة الواضحة التي تجلت في رؤية «رينان» للعالم الإسلامي آنذاك. ولعل المقطع التالي من محاضرته يكشف لنا بوضوح عن رؤيته القاسية والسلبية هذه : «يستطيع أي شخص محدود الاطلاع على شؤون عصرنا الراهن أن يرى بوضوح الحالة المتردية والدونية التي تشهدها البلاد الإسلامية في الوقت الراهن، وأن يلاحظ انحطاط الدول الإسلامية، وانعدام الكفاءة الفكرية للأعراق التي تستند في ثقافتها وتربيتها على الدين الإسلامي فقط». (الأعمال الكاملة ١/٩٤٦) .

بعد أن أشار «رينان» إلى أن كلامه السابق يمثل حقيقة بدهية لا يمكن التشكيك فيها -قام من أجل دعمها لتبريرها بعملية تأويل شخصية للتاريخ الديني والثقافي للعالم الإسلامي.

وقد وصل في نهاية المطاف إلى تقرير الآراء التالية:

١- بالنسبة للثقافة التي ظهرت في بلاد الإسلام : «إن الحركة الفكرية الممتازة التي عرفت في التاريخ الإسلامي هي بشكل كامل من نتاج الفرس والنصارى واليهود ومن نتاج مسلمين تمردوا وثاروا في وجه تعاليم دينهم، وهذه الحركة الفكرية لم تلق من عامة المسلمين إلا اللعنات» .

٢- بالنسبة للدين الإسلامي بشكل عام : «إن للإسلام بوصفه ديناً جوانب إيجابية وجَيِّدة ... ولكنه حَجَرَ على العقل الإنساني وأضر به ... وجعل البلاد التي فتحها حقلاً مغلقاً في وجه الثقافة العقلانية التي ينتجها العقل البشري» (الأعمال الكاملة ١/٩٥٦ - ٩٥٧).

وهكذا فإن السطور الرئيسية لأطروحة «رينان» تقول: إن الإسلام يرفض الروح، وإن العقائد الإسلامية لا تشجع البحث العقلي عن الحقيقة، ولذلك فإن العقيدة الإسلامية غير قادرة على الاضطلاع بمهام التقدم ، وعلى الرغم من أن بعض هذه العبارات تتفق في وجه من الوجوه مع الانتقادات التي وجهها رجال الإصلاح لعقلية المسلمين وواقعهم، لا للإسلام ومبادئه فقد انبرى المثقفون المسلمون للرد بقوة على آراء «رينان» متهمين إياها بأنها تنصب في مصلحة الأيديولوجية الاستعمارية؛ لأن من يقول: «بانعدام الكفاءة الثقافية» و«الدونية الأخلاقية» للشعوب الإسلامية التي تخضع في معظمها للوصايا الأوروبية فإنما يبرر بكلامه هذا رسالة الغرب التحضيرية -المزعومة- في العالم الإسلامي المستعمر، وبالفعل فقد وجد التوسع الأوروبي في نهاية القرن التاسع عشر في خطاب «رينان» دعماً أيديولوجيا وتبريراً أخلاقياً له.

ولنذكر هنا أن البرلمان الفرنسي قد شهد في هذه الفترة (١٨٨٢ - ١٨٨٥م) مناقشات مهمة انصبت حول المسألة الاستعمارية (قضية استعمارية تونس مدغشقر تونكين..)، ولقد وجه في تلك الفترة مناهضو الاستعمار في البرلمان الفرنسي سهام النقد الشديد إلى رئيس البرلمان آنذاك «جول فيري» (شباط ١٨٨٣ - آذار ١٨٨٥م) الذي كان يدعو إلى انتهاء سياسة تقر بقانون تفوق الأعراق العليا على الأعراق الدنيا واجب الأعراق العليا الحذر إزاء بقية الأعراق، فلقد أدان «جورج كليمنصو» هذه السياسة في الكلمة التي ألقاها في مجلس النواب بتاريخ (٣٠ تموز ١٨٨٥م) حيث قال «ما أسهل أن يقال: أعراق عُلْيَا وأعراق دنيا، أما أنا فإني أرفض هذه المقولة منذ أن رأيت العلماء الألمان يبرهنون علمياً أن فرنسا يجب أن تخسر لأن الفرنسي ينتمي إلى عرق أدنى من العرق الذي ينتمي إليه الألماني».

وإذا لم ينخدع مثقفو فرنسا الأحرار ودعاة السلام فيها بالمبادئ الكبرى التي تذرعت بها الأيديولوجيا الاستعارية آنذاك ، فلقد كان المثقفون المسلمون في ذلك الوقت أشد تنبهاً ويقظة في وجه هذه المبادئ وهكذا فإنه في سياق تاريخي ثقافي مثل هذا السياق وجدت أطروحة «رينان» الملتبسة أصلاً نفسها في وضع محرج جداً؛ ذلك لأنها تستند أساساً على تحليل متحيز تبنى وجهة نظر المستعمر فقط، وتجاهلت في الوقت نفسه التصور الذي يحمله المسلمون عن دينهم ، وعن مصيرهم التاريخي.

الرد الإصلاحي

لقد كرست محاضرة «رينان» حول «الإسلام والعلم» المبادئ التي سادت لفترة طويلة في القراءة الغربية للتاريخ والأوضاع الاجتماعية في العالم الإسلامي، ولقد بقيت آراء هذه المحاضرة موجودة بشكل ثابت في بؤرة النقاش الذي دار في الغرب والشرق على السواء حول مسألة «تأخر المسلمين» هذا التأخر الذي ينسبه «رينان» بشكل جوهري إلى الإسلام نفسه بوصفه ديناً، وهكذا فقد دفع الموضوع الذي أثاره «رينان» والحجج التي أدلى بها لدعم موقفه الوعيَ الإسلاميَّ وحَرَّكَه باتجاه الرد والمناقشة والمساءلة .

قبل أن نشير إلى الردود الإسلامية على خطاب «رينان» يجب أن نشير أولاً إلى أن الأحكام التي أطلقها «رينان» والتي تموه بشكلٍ متعسف الواقع الاجتماعي – الثقافي للعالم الإسلامي تبدو مجحفة جداً، وفضلاً عن ذلك فإننا نلاحظ أن هذا المستشرق قد حصر نفسه في اعتبارات أخلاقية ، وركز على العوامل النفسية في تفسيره لعملية تكوُّن الثقافات وتقدُّم وانهيار الحضارات، في حين أنه لا يمكننا – وقد أشار إلى ذلك الميثاق الوطني الجزائري الصادر في ٣٠ حزيران ١٩٦٧م– «أن نفسر ظاهرة انحطاط العالم الإسلامي بعوامل أخلاقية محضة بل هناك عوامل أخرى ذات طبيعة مادية تفسر هذا الانحطاط، مثل الاجتياحات الأجنبية، والصراعات الداخلية، والأنظمة الاستبدادية، وانتشار التعسف والظلم، واختفاء بعض القطاعات الاقتصادية العالمية، هذا الاختفاء الذي ترك أثراً حاسماً في ظاهرة الانحطاط هذه، وكذلك فإنه لا يمكننا أن ننظر إلى ظاهرة تفشي الخرافات، وكثرة المواقف الرجعية على أنها أسباب الانحطاط بل يجب النظر إليها في الحقيقة على أنها نتائج وآثار لهذا الانحطاط».

أما بالنسبة للكتاب الإصلاحيين فقد استسلموا في نقد وتفنيد مقولة «رينان» القائلة بأن الإسلام في طبيعته لا يشجع على نمو الروح العلمية، لذلك فهو يتحمل مسؤولية التراجع الثقافي للشعوب الإسلامية ، وعلى سبيل المثال فها هو ذا رشيد رضا (١٨٦٥ – ١٩٣٥) يصرح قائلاً: «لقد أتلفنا أقلامنا وصوتنا في الكتابة والتكرار بأن عيوب المسلمين لا يمكن أن تنسب إلى دينهم بل إلى البدع التي أدخلوها عليه، وإلى أن المسلمين قد «ارْتَدُوا» الإسلام كمن يرتدي معطفاً من الفراء بشكل مقلوب».

وهكذا فقد راجت منذ محاضرة «رينان» – في الصحافة والكتابة الإصلاحية– الكتابات الناقدة للواقع والحياة الإسلامية العلمية، وعلى الرغم من أن هذه الكتابات قد تعرضت للانتقاد من قبل فريق من الناس فإنها قد لاقت القبول والاستحسان من قبل فريق آخر رأى فيها تطبيقاً صحيحاً وأصيلاً للمبدأ القرآني الذي يوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وفي الحقيقة فإن عملية نقد حياة المسلمين وواقعهم قد تعمقت واشتد أزرها بفضل الجهود الكبيرة التي بذلها رجال الإصلاح الذين أخذوا على عاتقهم مهمة تبديد الالتباسات التي نتجت عن التحليلات الغربية التي تجاهلت الحدود الفاصلة بين الإسلام التاريخي وبين رسالته الأصيلة ، وفي هذا السياق جاءت المقولة الشهيرة التي أطلقها شكيب أرسلان: «الإسلام شيء والمسلمون شيء آخر» هذه المقولة التي لم تفقد حتى اليوم قدرتها على إثارة وإلهام الفكر الإسلامي المعاصر، وبالفعل فقد تعددت الدراسات التي استلهمت هذه المقولة.

وهكذا فقد أصبحت من الآن فصاعداً مهمة رجال الإصلاح الإسلاميين – ومعهم رجال الحداثة من جميع المشارب – لا تقتصر فقط على الرد على الأطروحات الغربية (الموصوفة بالغلط أحياناً، والإجحاف بحق المسلمين أحياناً أخرى) بل تعدت ذلك إلى إضرام روح النهضة والتغيير في نفوس شعوبهم من أجل الخروج بهم من حالة الركود الاجتماعي الثقافي، والانخراط بشكل صارم ونهائي في طريق التقدم.

البحث عن التقدم (1890 - 1920م)

في ظل الصدمات المتتالية للحداثة التي جاءت في أعقاب التوسعات الاستعمارية ، وبتحريض من الفكر النقدي (والنقد الذاتي) الذي أثير في سياق مسألة تأخر المسلمين –فرضت قضية البحث عن التقدم نفسها شيئاً فشيئاً على الوعي الإسلامي كقضية مصيرية بالنسبة لهذا الوعي، الذي عبر عنها من خلال خطاب فكري جديد، نجد من الضروري الإحاطة بملامحه ومفاهيمه الرئيسية.

١– الخطاب الإسلامي الجديد: عرف الخطاب الاجتماعي والديني ابتداءً من ثمانينات القرن التاسع عشر – وفي كل الثقافة في العالم الإسلامي – مفاهيم جديدة وظّفها من أجل تقديم مفهوم التقدم وتعميمه في كل مستويات الحياة

الوطنية (داخل كل بلد إسلامي) ، وقراءة كل لحظات الأمة الإسلامية من خلاله، وفي هذا السياق يمكننا أن نقول : إن برامج الحركة الإصلاحية وطموحات شباب الحداثة (شباب «تركيا الفتاة» و«تونس الفتاة» و«الجزائر الفتاة» ..) وجميع أنماط التعبير عن الفكر والحساسية الإسلامية في الفترة الممتدة من عام ١٨٩٠م إلى عام ١٩٢٠م- سوف تعبر بوضوح عن انبثاق إدارة جماعية تتطلع إلى مجموعة محددة من الأفكار والمفاهيم من قبيل: الإصلاح والتقدم، واليقظة الروحية والاجتماعية للأمة ، ويمكننا أن نتعرف على هذه التوجهات الإسلامية الجديدة من خلال العودة إلى العناوين التي تصدرت الكتابات الأدبية والصحفية في تلك الفترة، وإليكم الآن بعض عناوين صحف هذه الفترة التي تكشف لنا بوضوح عن الانشغال بمسألة التقدم الذي كان ينظر إليه على أنه خطوة طبعية (تقدم ، إقدام) وحركة متصاعدة (ترقي) وعملية إصلاح (في اللغة العربية: إصلاح، وفي اللغة التركية: تنظيمات) :

- تقدم: بيروت ١٨٧٤م، القاهرة ١٨٩٣ م، تونس ١٩٠٧م ، طرابلس الشام ١٩٠٨م، حلب ١٩١٠م، الجزائر ١٩٢٧م....،
- إقدام: اسطنبول ١٨٦٨م، طرابلس الغرب ١٨٩٧م، ١٩٠٨م، تونس ١٩٠٥م، طنجة ١٩١١م،
- إصلاح: القاهرة ١٨٩٨م، ١٩٠٣م، ١٩١٦م، سنغافورة ١٩٠٨م، بيروت ١٩١٣م، تونس ١٩٢٠م، بسكرة ١٩٢٦م، مكة ١٩٠٩ م، ١٩٢٨م، ....

٢- الجمعيات: لقد انطلقت حركة إنشاء الجمعيات العامة، وشهدت نشاطاً ملحوظاً في البلاد الإسلامية، بالتوازي مع ازدهار الصحافة الإصلاحية والحديثة (في داخل العالم الإسلامي وخارجه) فقد انتشرت الجمعيات الداعية إلى ترقية الأنشطة الثقافية والسياسية في كل مكان من بقاع العالم الإسلامي، إما بفضل رعاية الحركات الإصلاحية المحلية لها، وإما بفضل دفعٍ وتشجيع من الكوادر الجديدة، وإذا كانت الحركات الإصلاحية قد وضعت نصب عينيها الاتجاه المباشر إلى إيقاظ الرأي العام، وتنبيهه إلى معطيات التجديد الإسلامي - فإن الكوادر الجديدة قد ركزت جهودها حول تسريع الدينامية الاجتماعية والسياسية في بلادها من أجل إقامة المؤسسات المتوافقة مع الأفكار الجديدة للحرية والمساواة.

٣- الجامعات: لقد تأثرت قطاعات كبيرة من الرأي العام في البلاد الإسلامية بالمناخ الثقافي الذي أحدثته النهضة الإسلامية عبر الصحافة وأنشطة الجمعيات في جميع المجالات، وهكذا فإن الدعوة الإصلاحية قد نجحت شيئاً فشيئاً في وضع البِنى التقليدية للمجتمع الإسلامي موضع الاتهام والنقد، وكذلك الأمر حيث تزايد عدد المصلحين الذين وجهوا سهام النقد إلى عيوب النظام التربوي الذي كان - فيما عدا استثناءات قليلة - حكراً على الجوامع / الجامعات، وعلى بعض الزوايا الدينية ، وهكذا فقد تأسست (بشكل خاص في مصر وتركيا) عدة كليات ، ومدارس خاصة ، وجامعات وفق النموذج الغربي من أجل دعم المعرفة الحديثة ونشرها في ربوع العالم الإسلامي ، ويعود الفضل في إقامة هذه المؤسسات إلى جهود الحكومات الوطنية في بعض الحالات ، وإلى جهود ومبادرة الهيئات الخاصة في حالات أخرى، هذا دون أن ننسى دور الإرساليات الأجنبية في إنشاء بعض المنشآت التعليمية.

في العقود الممتدة بين عامي ١٨٧٠ - ١٩٢٠م ظهرت إلى الوجود حوالي عشر جامعات حديثة على امتداد العالم الإسلامي، ففي عام ١٨٧٢م تأسست في القاهرة دار العلوم ، وهي من المدارس العليا ذات التأهيل المتميز، وفي عام ١٨٧١م تأسست في الهند جامعة عليكرة (الكلية المحمدية الأنغلو - شرقية)، وفي عام ١٨٨٢م تأسست في لاهور جامعة البنجاب، وفي عام ١٨٩٧م تأسست في بيروت الكلية العثمانية، وفي عام ١٩٠٠م تأسست جامعة اسطنبول (دار الفنون) وفي عام ١٩٠٨م (٢١ كانون الأول) تأسست في القاهرة الجامعة الأهلية، وفي عام ١٩١٧م تأسست في حيدر آباد الجامعة العثمانية، وفي عام ١٩١٥م تأسست في باكو جامعة دولة أذر بيجان ، وفي عام ١٩٢٠م تأسست في عليكرة الجامعة الوطنية الإسلامية.

٤- التحولات والتطورات المادية: لقد تلقى التعليم الثانوي والعالي في العالم الإسلامي دعماً قوياً، وازداد رسوخاً وثباتاً بفضل التقنيات الحديثة التي وفدت عليه من الغرب، وقد أدى ازدهار الطباعة في عموم البلاد الإسلامية إلى ترويج ونشر الأفكار الجديدة (بواسطة الكتب والصحف) ، وفضلاً عن ذلك فقد أدى الاستخدام التدريجي لوسائل النقل والاتصالات الحديثة (السفن التجارية ، والقطارات البرية) إلى تشجيع عمليات النقل الثقافي من أوروبا باتجاه العالم

الإسلامي وفي هذا الصدد تجدر الإشارة إلى الجهود الكبيرة التي بذلها السلطان عبدالحميد الثاني (١٨٧٦ - ١٩٠٩م) في سبيل تحديث وسائط الاتصالات في الدولة العثمانية، على سبيل المثال فقد أدى تطور التجارة البحرية منذ افتتاح قناة السويس (١٨٩٦م) إلى ربط مصر، والشرق الأدنى والهند بشكل وثيق بالعالم العربي، ويعكس لنا منحنى تطور نقل الركاب عبر قناة السويس المدى الواسع الذي بلغته حركة التنقلات البشرية بين أوروبا والشرق الإسلامي ، كما يمكن لنا أن نقف على أبعاد هذه الحركة من خلال الرجوع إلى الأرقام المسجلة (بأرقام مدورة) في تلك الفترة (١٨٧٠ - ١٩٢٠م):

- عام ١٨٧٠م .... ٢٧ مسافراً.
- عام ١٨٨٠م .... ١٠٢ مسافر.
- عام ١٨٩٠م .... ١٦٠ مسافراً.
- عام ١٩٠٠م .... ٢٨٠ مسافراً.
- عام ١٩١٠م .... ٢٣٤ مسافراً.
- عام ١٩٢٠م .... ٥٠٠ مسافر.

لقد أدى استخدام وسائل النقل الحديثة (وبشكل خاص ابتداءً من عام ١٩٢٠م) ودخول وسائل وتقنيات الترفيه المنزلية الحديثة (مياه جارية، وإضاءة بالغاز أو بالكهرباء) إلى حدوث تطور ملحوظ في عادات وطريقة حياة سكان مراكز المدن الكبرى، ، وهكذا فقد تحولت المدينة الأوروبية إلى النموذج الذي بدأت المدن الإسلامية تفكر في احتذائه والسير على منواله، ومن جهة أخرى فقد بدأ الصحفيون والكتاب والشعراء بالترحيب بهذه التحولات المادية التي عرفتها مدنهم، وبدؤوا يكيلون المديح والثناء للحضارة الأوروبية التي وصلتهم عن طريق هذه الوسائل والتقنيات ، ووصفوا هذه الحضارة بأنها زحضارة السعادةس ولقد لعب الشعر في العالم العربي بشكل خاص دوراً كبيراً في الإشادة بالحداثة ومنتجاتها المادية، ولقد مَجّدَ هذا الشعرُ عجائبَ الحضارة الحديثة إلى درجة أسطرتها داعياً بكل حماس وقوة إلى دمج هذه الحضارة في نسيج الحياة الإسلامية .

٥- الشبيبة الحداثية: لقد أدى تضافر مختلف العوامل السابقة إلى ولادة حركة

شبابية مصممة على الانخراط في الحداثة ، وقد ولدت هذه الحركة في صفوف طلاب المؤسسات التعليمية الحديثة والتراثية على السواء ، ولقد برزت هذه التوجهات الحداثية بشكل خاص في الفضاءات الثقافية للعالم العربي والتركي والهندي.

لقد أفرزت أيديولوجيا النهضة التي قادها التيار الثقافي العلماني وتيار التجديد الإسلامي هذا التيار الذي دشنه في العالم العربي محمد عبده وتلامذته ، «ودشّنه في العالم الهندي أحمد خان وأتباعه عدّةً منشورات ملتزمة بهموم النهضة ومعبرة عن قضاياها نذكر من بينها، جريدة الترجمان (١٨٨٣ – ١٩١٨م) نشرها في مدينة باغجة سراي (في بلاد القرم) المصلح الجسور إسماعيل غاسبارلي (١٨٩٢ – ١٩١٤م).

- جريدة الحاضرة (١٨٨٨ – ١٨٩٢م) وهي تعبر عن الميول الإصلاحية لعلماء المدرسة الصادقية في تونس.
- جريدة الصراط المستقيم: نشرت في اسطنبول بين عامي (١٨٩٢ – ١٩١٢م).
- مجلة المنار (القاهرة ١٨٩٨ – ١٩٣٥م) وهي منبر إصلاحي ، أنشأه في مصر رشيد رضا.
- مجلة العرفان (صيدا ١٨٨٣ – ١٩١٤م) وهي دورية أسسها في لبنان الشيخ أحمد عارف الزين.
- مجلة الإمام: وهي أسبوعية أسسها في كلكتا (١٩١٢م) المصلح أبو الكلام آذار (١٨٨٨– ١٩٥٨م).

ويمكن أن نعزو التفاعل الكبير مع هذه المنشورات لإصلاحية إلى انفتاح الرأي العام الإسلامي على قيم التقدم والتحديث، هذا الانفتاح الذي يعود بدوره إلى الجهود التي قامت بها مئات الجرائد التي اتخذت خيارها بشكل حاسم نحو التعامل مع روح العصر الحديث، لقد انتشرت وبسرعة دينامية التغير والتجديد في حواضر المدن الكبرى حيث احتضنت الجامعات وبعض التجمعات الثقافية الأخرى (الجمعيات، والأندية، والمجامع اللغوية) أنشطة ثقافية متميزة وهكذا فقد تلقى معسكر التحديث قوة جديدة ساعدته على الصمود في وجه أنصار زالقديمز وفي خضم المنازلات الفكرية بين أنصار التجديد وأنصار

القديم استطاع الحراك الطلابي أن يعبئ الشارع ويستميله إلى جانب أحد الفريقين ، وهكذا فقد تحول النزال والخصام الجامعي إلى نزال وخصام سياسي، وتركت المواجهات الفكرية مكانها لتفسح المجال لاندلاع حرب الشعارات وتبادل الاتهامات بين الفريقين المتخاصمين ، فقد اتهم أنصار القديم أنصار التجديد بالتجديف والهرطقة الدينية والخروج عن ثوابت الدين، وبالمقابل فإن أنصار التجديد قد انتقدوا بشدة ما سموه زالعقلية الرجعية والمتخلفةس لأنصار التراث، وأدانوا بشدة تصاغرهم أمام الأنظمة الحاكمة، وموالاتهم ومهادنتهم للدخيل الأجنبي المحتل لأراضيهم، وشيئاً فشيئاً بدأت تدرك الشبيبة الإسلامية نقاط التقارب بين الأيديولوجية الوطنية والأيديولوجية الدينية الجديدة، وبدا لهذه الشبيبة أن روح الإصلاح والتجديد لا يمكن فصلها بحال من الأحوال عن الروح الوطنية المقاومة للاستعمار، ولقد رفض طلاب الجامعات الإسلامية ذات المرجعية التراثية (الجامع الأزهر- وجامع الزيتونة) الاتهامات التي كالها الشيوخ المحافظون لرجل الإصلاح، بل وصل الأمر بهؤلاء الطلاب إلى الدفاع عن هؤلاء المصلحين ، والنظر إليهم على أنهم جناح الإسلام القويّ، والدعامة الصلبة للقضايا الوطنية.

وفي الواقع فإن القيم الدينية التي لم تعد تنفصل في نظر رجال الإصلاح عن القيم الاجتماعية والسياسية (الحرية، والكرامة، وسيادة الأمة الإسلامية) بل أصبحت قيماً لا تقبل التساكن ولا التعايش إطلاقاً مع الخضوع والاستكانة للهيمنة الاستعمارية الأجنبية.

ومع ذلك لم يكن الطلاب المطالبون بالتحديث والتجديد مؤهلين في ذلك الوقت لتقديم رؤية فكرية وعلمية متكاملة لأوضاعهم وأوضاع أمتهم، وكانت طموحاتهم تقتصر أحياناً على القيام بحركات احتجاجية محدودة. ففي عام ١٩٠٩م قام طلاب الجامع الأزهر بإضراب عن الدروس من أجل المطالبة بتحديث المناهج التعليمية عندهم، وفي السنة التالية قام طلاب جامع الزيتونة في تونس بإضراب مماثل من أجل المطالبة بتحديث مناهج الدراسة عندهم أيضاً. ومهما يكن من أمر فقد شكلت هذه الإضرابات النواة الصلبة الأولى

للنشاط السياسي لحركات التجديد، وهكذا فقد تحولت بداية القرن العشرين إلى صفحة مميزة مكتظة بالتغيرات الحاسمة التي لم تعرفها من قبل صفحات التاريخ الإسلامي السابقة، وبالفعل فإنه منذ هذا التاريخ لم يبق أي شيء على المستوى الاجتماعي والثقافي في البلاد الإسلامية على الحال الذي كان عليه من قبل.

٦- جيل المهمات والمسؤوليات التاريخية: لقد شكل جيل (١٨٩٠ - ١٩٢٠م) بجهوده الحثيثة مرحلةً حاسمة في عملية إعادة بناء الثقافة الإسلامية، وتغير العقليات والأفكار، وبذلك أسهم هذا الجيل إسهاماً فعالاً في دفع جهود العالم الإسلامي المبذولة من أجل العبور من فضاء القرون الوسطى وإشكالياتها إلى عقبة العصر الحديث ومسؤولياته.

وفي الحقيقة فإنه من النادر أن نرى جيلاً مثل هذا الجيل يتمتع بوعي نافذ وإحساس متوقد بدوره ومسؤوليته التاريخية في عملية التحرر الاجتماعي والسياسي، ويجب أن نشير هنا إلى أنه ليس من الصدفة أن نشهد في كل مكان تقريباً (في تركيا، ومصر، وتونس، والجزائر) ولادة حركات فكرية وسياسية نشيطة يقودها شباب مصممون على القيام بمسؤولياتهم الوطنية، ونذكر هنا على سبيل المثال الدور الذي قامت به جماعة زتركيا الفتاةس ابتداءً من عام ١٩٠٨م، هذا الدور الذي أدى إلى تغيير شامل في مؤسسات الدولة العثمانية، وأدى في نهاية الأمر إلى خلع عبد الحميد الثاني على الرغم من قبضته القوية، ومن الدعم الكبير الذي كان يحظى به من أنصار حركة الجامعة الإسلامية العالمية آنذاك، وأما جماعة زمصر الفتاةس فلم تكفّ من جهتها عن إزعاج السلطات البريطانية المحتلة لبلادهم، حتى تمكنت من إجبار بريطانيا العظمى على الاعتراف بسيادة الدولة المصرية (٢١ شباط ١٩٢٢م)، وأما في شمال أفريقيا فلم تكن جمعيتا زتونس الفتاةس، وسالجزائر الفتاةس قادرتين من الناحية العددية والقوة السياسية على تكوين قوة ضغط وتهديد للوجود الفرنسي المحتل لأراضيهما، ومع ذلك فقد ولدت احتجاجاتهما الصاخبة والعديدة في الداخل والخارج تياراً أيديولوجيّاً وطنيّاً تطور في الفترة الممتدة بين الحربين العالميتين إلى أن وصل به الأمر غداة الحرب العالمية الثانية إلى الانخراط المباشر في معارك التحرير الوطني.

وفي مقابل رجال الإصلاح ذوي المرجعية الإسلامية فإن شباب الحداثيين رفضوا الاكتفاء بتقديم خطاب ينطوي على نزعة أخلاقية ، وعكسوا من خلال توجهاتهم وتطلعاتهم وَعْياً حادّاً بضرورة القيام بعمليات تغيير اجتماعية – ثقافية تقتضيها وبسرعة الحالة العامة التي يعيشها عالمهم الإسلامي، وقد قاموا بالتعبير عن هذه الضرورة مرة عبر الطرق العلنية المسموحة بها عبر الصحافة والكتب وتكوين الجمعيات، ومرةً عبر طرق غير معلنة، بل وصل الأمر بهم إلى الاندفاع إلى تكوين جماعة في الخارج (إنجلترا، وفرنسا، وبلجيكا، وألمانيا، وسويسرا).

وهكذا يمكن القول بأن عموم الشباب الإسلامي بجناحيه الإصلاحي الديني والعلمي الحداثي قد تمكنوا من صياغة رأي عام لدى شعوبهم يتبين قضايا الإصلاح، ويتبصر أشكال التجديد والتحديث والوطن، وقد تمكنوا أيضاً من إطلاع إخوتهم في العقيدة والدين على وقائع ومتطلبات الأزمنة الحديثة.



العرب والإسلام والغرب والظروف الراهنة مقابلة مع : برنارد لويس

أسرة تحرير التسامح*

لست مذهولاً بتركيا، وقد كتبت دراستي: «العرب في التاريخ»، التي تحبونها أنتم العرب قبل أعمالي عن تركيا الحديثة والعثمانية لكنني كنت بتركيا عام ١٩٥٠م عندما جرت الانتخابات وسقط حزب الشعب الجمهوري الكمالي الحاكم لصالح المعارضة ، فأعجبت بذلك كثيراً.

عن موضوع الدراسات العثمانية والدراسات الإسلامية وأوضاع الإسلام والغرب اليوم يتحدث برنارد لويس -الذي يصر على أنه مؤرخ لا أكثر- في هذه المقابلة التي أجرتها معه مجلة التسامح عندما كان في مسقط لإلقاء محاضرات .

س/ لقد كتبت كثيرا عن العثمانيين وسقوط دولتهم ولك كتابان عن الإسلام المعاصر: الأول بعنوان زكيف حدث الخلل والثاني عن «أزمة الإسلام» تتحدث فيهما عن المأزق والإصلاح في الوقت الحاضر فهل تعتبر ذلك على النمط والمستوى السابق نفسه؟

ج / بالطبع يعد هذا امتداداً للموضوع نفسه، لكن في الواقع لا أستطيع التعامل

---

* برنارد لويس : أستاذ دراسات الشرق الأوسط بجامعة برنستون سابقاً، وأحد كبار المتخصصين في التاريخ الإسلامي، والمؤثرين في الدراسات الإسلامية الكلاسيكية، والسياسات حول الشرق الأوسط اليوم .

معهما بالطريقة نفسها، فعند التعامل مع الماضي فانك تستخدم الوثائق العادية التي يقدمها المؤرخون والتي تعد مواد أرشيفية وأدبية .أما في الوقت الحاضر فليس لدينا عادة إمكانية الوصول إلى المواد الأرشيفية، لكن لدينا إمكانية الوصول إلى المواد الإعلامية، وتعويضاً عن ذلك فإن هناك إمكانية لقاء الناس والتحدث معهم وهو شيء لم يكن ممكناً في السابق.

س /ما هو رأيكم في هاتين المسألتين: سقوط العثمانيين، وأزمة الإسلام ، كما عبرت عنه في كتابك الأخير ، وما هي الظاهرة الناتجة عن الصراع مع الغرب في كلتا الحالتين ، ترى ما هو الفرق ؟.

ج / لا أعتقد أن هناك فرقاً ، بصورة رئيسة. أعتقد أنها الظاهرة نفسها. فقد كانت الإمبراطورية العثمانية من أهم الدول الإسلامية المعترف بها في كل مكان كدولة قائدة للعالم الإسلامي السُنّي في الشرق ، وكان سقوط الإمبراطورية العثمانية في نظر كثير من المسلمين يعني سقوط الدين الإسلامي، أو أنه يعني سقوط العالم الإسلامي؛ لهذا لا أعتقد أنهما ظاهرتان مختلفتان بل أعتقد أنهما أمران مدركان مختلفان للظاهرة. أما بخصوص الشق الثاني من السؤال عن العلاقة مع الغرب: كيف يمكن قياس السقوط؟ إن كل المناهج العلمية تبنى على أساس المقارنة، فعند ذهابك إلى الطبيب شاكيا من ألم في ذراعك الأيمن فإنه يقوم بفحص ذراعك الأيسر أيضا! وهذا النمط يسري على أي طريقة علمية في التاريخ أو أي موضوع آخر مشابه ؛ حيث يمكن رؤية التغيير من خلال المقارنة مع حضارات أخرى ، ففي الماضي كان من العادة عقد المقارنة بين الحضارة الإسلامية وبين ما نطلق عليه اليوم الغرب ، بالرغم من أنها كانت تسمى أحياناً الحضارة المسيحية. وفي الوقت الراهن فلدينا إمكانات أوسع حيث نقارن مع حضارات المشرق مثل الهند والصين واليابان، وهذه الإحصائيات تبين استحالة وتنوع المقارنة بينهما وهو هم عَبَّرَ عنه بعض زملائي وأصدقائي المسلمين حيث يبينون أننا لم نتخلف فقط عن الغرب بل إن الشرق أيضا قد تجاوزنا.

س/ نعود إلى العثمانيين ، فقد ذكرت في أماكن عدة عن كيفية كتابة التاريخ دون وثائق، هل لديك تعاطفٌ خاص مع العثمانيين بشأن كتابة التاريخ أو أنك كتبت عن العثمانيين بسبب وجود وثائق؟

ج / الأمران مترابطان ، فعند دراستك لمجتمع عن قرب على مدى سنوات عديدة يتولد لديك تعاطفٌ معهم ، لكن لم يكن هذا التعاطف هو ما أوصلني إلى هناك ، لكن كوني كنت هناك وَلَّدَ لديَّ هذا التعاطف ، هناك شكوى من بعض الناس أنني اعتمدت في كتابي «كيف حدث الخلل» على مصادر تركية بصورة كبيرة ، وهذا صحيح وهو واقع الحال، ففي الفترة التي تناولتها في كتابي، وهي القرنان الأخيران من العصر الحديث، كان العثمانيون هم أسياد الشرق الأوسط وشمال أفريقيا وكانت المصادر التي استخدمتها مكتوبةً باللغة التركية، كذلك الوثائق والمراسلات المهمة ، ولم يبدأ العرب باستعادة ذاكرتهم وصوتهم إلا مؤخرا وبدأوا يتكلمون عن الموضوع ، لكن في القرون السادس والسابع والثامن عشر وحتى بداية القرن التاسع عشر لا يوجد الكثير المكتوب بالعربية.

س / إذن اعتمدت على المصادر العثمانية؟

ج / نعم كان العثمانيون هم أسياد ذلك العالم، وما نقلوه يبين لنا الأحداث التي كانت تجري، ولحسن الحظ فقد كان العثمانيون حريصين على إبقاء سجلاتهم بصورة جيدة.

س / هل تعدّ من المستشرقين البارزين؟

ج / أنا لا أحب هذا المصطلح .

س / هل أنت إذن من أساتذة التاريخ الإسلامي أو من المؤرخين المتخصصين في الشرق الأوسط ، وقد تكلم المختصون بصورة كبيرة عن المنهج التاريخاني في القرنين السابع عشر والثامن عشر، ويتكلمون الآن عن تحويل الاستشراق إلى أنثروبولوجيا (علم الإنسان) فما رأيك في ذلك؟ .

ج / دعني في البدء أرجع قليلاً إلى الوراء ، إن مصطلح مستشرق بدأ استخدامه عندما أضافوا العربية والعبرية إلى برنامج الجامعة في أوربا ، وفي الأصل كان الاعتماد في التدريس الجامعي على اللغة اللاتينية والإغريقية وبعدها أضافوا العربية والعبرية، لهذا كان الذين يدرسون اللاتينية قد أصبحوا لاتينيين، والذين يدرسون الإغريقية إغريقيين، كذلك أطلق على الدارسين للعبرية والعربية مستشرقين .كان مصطلح «علم» يطلق على تعيين الاختصاص أو مجموعة الطلاب

المتخصصين في حقل ما. ولم يؤسس هذين الاختصاصين كَوْنُ بعض الناس لديهم اهتمامات في الشرق الأوسط، بل لأن هاتين اللغتين تعدان من اللغات الكتابية الأصيلة. وفي بداية الدراسات الشرقية في أوربا في العصر الحديث في القرنين السادس عشر والسابع عشر ومن أجل ربط ذلك مع الإمبريالية والاستعمار يجب عليك قلب التاريخ بكل الاتجاهات، للأعلى والأسفل والأمام والخلف، وأعلم أن هناك بعض الناس لا يمانعون ذلك، أما أنا فأمانع .في ذلك الوقت عند تأسيس قسم العربية في جامعة باريس في بداية القرن السابع عشر ، كان العرب قد خرجوا من أسبانيا وكان الأتراك يندفعون إلى قلب أوربا وفي القرن السابع عشر أسس القسم العربي في كامبردج، وكان الإنكليز لا يسمح لهم بالذهاب إلى الشرق الأوسط إلا بموافقة السلطان في حين كان «القراصنة» من شمال أفريقيا لا يزالون يغيرون على الشواطئ الإنكليزية، ويجب على المرء التحلي ببعض الواقعية رغم أني أدرك أن هذه نظرة قد عفا عليها الزمن . فلو كان لديهم اهتمامات بالأمور الحديثة لما فتحوا هذه الأقسام، وعوَضًا عنها لفتحوا أقساما فارسية وتركية، لكنهم يعلمون أن تلك اللغات كانت هي اَللغات الأصلية.لم يكن لديهم أقسام فارسية أو تركية وللسبب نفسه لم يكن لديهم أقسام إنكليزية أو فرنسية أو ألمانية حيث لم تعتبر تلك اللغات مواد للدراسة الجامعية ، فقد كانت لديهم العربية مثلما لديهم اللاتينية والإغريقية التي يعدونها من لغات الكتاب المقدس الأصلية ، لهذا درسوا القران مثلما درسوا كتب العهد الجديد والعهد القديم بالطريقة نفسها لكن ربما بروحية مختلفة. واستمر هذا الأمر بالتطور على طول القرن السابع عشر حتى القرن التاسع عشر، وفي القرن العشرين جاء تغيير جديد ، حيث أصبح مصطلح زمستشرقس غير دقيق لسببين، الأول: وهو السببِ المعروف كونه اسماً غامضاً حيث إن المستشرق هو الذي يدرس الشرق ابتداءً بالمغرب وينتهي باليابان لهذا فإنّ الدلالة مبهمة فيما يخص الموقع وحتى أكثر من ذلك ، فإنها لا تعين نظاما وهذا هو الموقع الذي ننقسم فيه إلى مؤرخين وغير مؤرخين: بعضنا له اهتمام بالتاريخ أو بالفلسفة وبعضنا الآخر مختص بعلم اللاهوت. والتاريخ بدوره ينقسم إلى التاريخ الاقتصادي والاجتماعي إضافة إلى التاريخ السياسي وهكذا . لهذا تم إسقاط مصطلح مستشرق بصورة رسمية من قبل المجلس الدولي للمستشرقين قبل نصف قرن ولا يستخدم هذا المصطلح كعلم ، وأودع هذا المصطلح إذا أمكن القول من قبل العلماء في مزابل التاريخ ، لكنَّ هناك ناساً يبحثون في المزابل ليروا

ماذا يمكن أن يجدوا . والمصطلح الآن ليس لديه أي معنى، لكن لدينا مصطلح المؤرخين، وقد دُرِّبْتُ أنا كمؤرخ ودراستي الجامعية الأولية كانت كمؤرخ ولدي درجة شرفية مُبَيَّنٌ فيها الاختصاص وهو التاريخ بتأكيد خاص على الشرق الأدنى.

س/ ما رأيك في هذه النزعة الآن ، نزعة التركيب باسم الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) أي بالرجوع إلى الأصول ، أنت كمؤرخ هل تؤمن بالتطور التاريخي؟ بالرغم من أن العديد من طلابك يتبعون الرأي القائل بأن المنهج الأنثروبولوجي هو المنهج الأفضل للفهم حتى في الأحداث الحالية .

ج / ليس لدي اعتراض على المنهج الأنثروبولوجي ما دام يتم بصورة علمية ولا يتم بصورة عاطفية أو أيديولوجية . المهم في الدراسة العلمية الجدية أن تكون مستندة إلى شيء مهم وهو الأدلة ، فإذا كانت لديهم الإمكانية لإبراز الأدلة لدعم وجهة نظرهم إذن أُومِنُ بالتأكيد و في حال غياب الأدلة فلا أعتقد ذلك.

س/ الظاهرة الإسلامية، بعضهم يتكلم عن أن الأصول غير قابلة للتغيير ليس من قبل المسلمين فحسب بل حتى من قبل بعض العلماء الغربيين مثل غلنر وكرون، وغيرهم ممن يتحدثون عن ظواهر الإسلام الحديث بالرجوع إلى القرآن لاكتشاف التاريخ أو لإعادة اكتشاف التاريخ الحقيقي، هل أنت من مؤيدي هذا المنهج لفهم الحقائق الحديثة ؟

ج / لا يوجد شيء ملائم، أعتقد أنه ضروري لكن ليس ملائماً ولا كافياً .

س/ أنت من الممهدين لما يسمى التاريخ الثقافي وأول من كتب فيه؟

ج / لقد تم تأسيس هذا قبلي، إن تاريخ الأفكار مهم جدا ولحسن الحظ فإننا نمتلك وثائق تغني وتثري هذا الموضوع، حيث إن الذين لديهم أفكار عادة يكتبون عنها.

س/ هل تعني أنه عندما لا تتوافر وثائق كافية تكتب بصورة فكرية أو تلجأ إلى السياسة والتطورات العسكرية .

ج / بالتأكيد لا ، ما أعنيه هو أن هناك تاريخاً كبيراً قد ضاع بصورة دائمة لأنه كان دون وثائق، حيث يقول المؤرخ الفرنسي ميشلييه عند سؤاله عن دوره كمؤرخ: التاريخ ممكن وهو أمر جيد إذا استطعنا، لكن الكثير من الماضي قد ضاع إلى

الأبد ونحن متأكدون من الأمور التي نملك لها أدلة يحبذها المؤرخون وهي في المرتبة الأولى، الأدلة المكتوبة من أرشيف ووثائق ومخطوطات ونقوش وغيرها من الأدلة الأخرى التي يمكن أن نسميها الأدلة المعمارية مثل المباني القديمة والبقايا المعمارية وغيرها ، وهناك التاريخ المنقول كلامياً وهو مهم جدا، وهي أمور غير مكتوبة والتي يتم تناقلها بالألسن وفي بعض الأحيان على امتداد عدة أجيال، لكنْ هناك تحفظ واضح على هذا النوع من الأدلة لأنه ما دام غير مكتوب فقد يكون قد تغير بمرور الوقت ولكن أعتقد في معظم المجتمعات فإن كل المنقول دقيق بصورة مذهلة، وإذا نظرت إلى مخطط التاريخ الأول فإنه يعتمد على امتداد طويل ناجح من التاريخ المنقول.

س/ لنرجع إلى الوراء إلى عملك أنت الذي امتد على مدى خمسين عاماً والذي بدأ بالحصول على شهادة البكالوريوس في التاريخ والعمل عن الإسماعيليين، ومن ثم الافتتان بالعثمانيين، إلى التاريخ العربي والحضارة الإسلامية واللغة السياسية للإسلام واكتشاف المسلمين لأوربا والخبرة اليهودية مع العالم الإسلامي والنهاية في العامين الماضيين بإصدار كتابين بعنوان زكيف حدث الخلل؟س والثاني عن «أزمة الإسلام» وجميع هذه الموضوعات تاريخية وثقافية. ما رأيك في التاريخ الثقافي؟

ج/ أنا رجل طاعنٌ في السنّ، وورائي تاريخ طويل ! التاريخ الثقافي جزء مهم من التاريخ وهو ليس التاريخ كله، لكن التاريخ الفكري يعطينا فرصة أكبر لفهم التاريخ غير الفكري، أما التاريخ غير الفكري فلا يساعدنا كثيرا في فهم التاريخ الفكري بالرغم من أن الماركسيين يَدَّعُونَ عكس ذلك .

س/ إذن ليس لديك تعاطف مع الماركسية أي أن رأيك مثل كارل بوبر في عقم المذهب التاريخي أو التاريخاني ؟

ج/ لنكن عادلين. أظن أن الماركسية قد جاءت ببعض الخطوات في تطوير العلوم التاريخية، حيث وجهت الانتباه إلى بعض الأمور بالذات التي تم إهمالها سابقا وخاصة الموضوعات الاقتصادية الصعبة ونمط الإنتاج وغيرها، وهذا كان مهمّاً وقد أهمل في السابق، لكن في المدارس الماركسية كانت هناك مبالغة، فكل شيء يأخذ وقتا مقداره أكثر من دقيقتين فهو كثير، وهناك مسألة تاريخية

أخرى كانت مهملة أيضا في الماضي والتي تحظى باهتمام كبير في الوقت الحاضر، ألا وهي المسالة التقنية وتطوير تقنيات مختلفة وهو أمر لم يُولَ أيَّ اهتمام في الماضي، خذ مثالاً على ذلك: الركاب ، حيث شكّل إدخال الركاب على الحصان تغييراً جوهرياًّ، فإن هناك العديد من الأمور التي تستطيع عملها بوجود الركاب ولن تتمكن من القيام بها دونه، وقد اعتُبر هذا الأمر بمثابة ثورة في المجال العسكري، فكيف يمكن لصنف الخيالة الانطلاق دون الركاب، بالتأكيد فإنهم جميعا سيسقطون عن جيادهم وهذا الأمر لم يتم التطرق إليه أبداً في الماضي.

س/ في كتابيك الأخيرين، بسبب الأحداث العصيبة الخطرة التي نمر بها نحن العرب والمسلمين ، قرأنا في كتابيك هذين أنه في ظل الظروف الحالية، فإن مشكلاتنا مع الأصولية نجمت عن اجتماع ثلاثة عناصر هي: استذكار أحداث الحضارة الإسلامية القديمة والاستعمار الغربي الذي نزل بالمسلمين في القرنين الماضيين والفشل العربي في إدارة الشأن العام لتنهض دولهم في الظروف الحالية للعالم الحديث. هل ترى أن أصوليتنا هي نتيجة لهذه الظواهر الثلاثة مجتمعةً فعلاً.

ج / حسنا، أنا لا أحب كلمة الأصولية هذه ، لكن يبدو أننا أصبحنا مجبرين على استخدامها. هذه الكلمة هي جزء من التقليد البروتستانتي الأمريكي وهي موضع تساؤل، ويمكننا أن نكون أكثر تحديداً في ذلك حيث تدل هذه الكلمة على كنائس بروتستانتية معينة والتي تختلف عن الكنائس الكبرى. ومن المثير للاهتمام أن المسألتين اللتين يختلف فيهما الأمريكان المتشددون عن الكنائس الأصلية هما اللاهوت الليبرالي وألوهية النص الإنجيلي ، وكل منهما ليس بمسألة خاصة في الوقت الحاضر حيث وجد اللاهوت الليبرالي في الماضي كما هو في الحاضر، أما مسالة عصمة النص فالإسلام أكثر تشديداً في ذلك وهو ليس موضع خلاف. فإذا استخدم أحدهم مصطلح زأصوليس فإنه سيكون مضللا للغربيين وليس للمسلمين ، لهذا ليس لدينا مصطلح بديل أفضل من ذلك، وهناك البعض الذي يستخدم كلمة «إسلاميون»، وهذا ما أعارضه لأن ذلك سيعني بأن ذلك هو الإسلام وأعتقد بان ذلك ليس صحيحا أيضا .

س/ قرأنا أحد كتبك وتولّد لدينا انطباع، لم يتفق معنا فيه أحد الزملاء، هو أنك تحمّل الإسلام والمبادئ الإسلامية مسؤولية مميزة فيما يحدث الآن؟

ج / لست واثقا مما تقصده بالضبط، إذا قصدت أن الإسلام هو السبب لما حدث من خلل فإنه ليس ما قصدت، وفي الحقيقة أنا قلت: لو كان الإسلام هو سبب الانحطاط لما بلغ الإسلام أوج العظمة في عصوره الكلاسيكية ولما كان قط حضارة مزدهرة بل كانت الحضارة الإسلامية الأكثر تطورا وإبداعا والأكثر حرية في جميع الجوانب الإنسانية وحينها كان الإسلام أقوى مما هو عليه الآن وأقرب إلى أصل الإسلام؛ لهذا فإن إلحاق هذه المسالة بالإسلام يضحي عديم المعنى. والسؤال الذي يجب أن أساله أنا كمؤرخ، ولو أنه ليس من واجبي ، كما أن المسلمين يجب أن لا يسألوا أنفسهم: ماذا فعل الإسلام بنا؟ بل السؤال الصحيح هو : ماذا فعلنا نحن بالإسلام ؟

س/ في العقدين المنصرمين كانت هناك نقاشات كبيرة وشاركت أنت وخُضْتَ في موضوع أصول الغضب والحقد الإسلامي وهناك الآن مؤيدون لنزعة المحافظين الجدد، ويستخدمون هذا المقال بصورة كبيرة أمثال مارتن كريمر ودانيال بايبر وحتى وولفويتز وريتشارد بيرل ويتكلمون دائما عن مقالك .ماذا عن مثلث العناصر الثلاثة السالفة الذكر. وقد استثنيت الأتراك بأن لهم القابلية على إنشاء دولة علمانية ، هل مازلت على آرائك السابقة؟

ج / نعم، لكن الاستثناء أصبح أقلَّ حيث يتجه آخرون إلى هذا الاتجاه . على أنّ هناك حقيقة جلية وهي أن تركيا كانت لفترة طويلة من الزمان الدولة الإسلامية الوحيدة التي تتبنى دستورا علمانيا والذي أوجد ديمقراطية حقيقية ، لقد كنت في تركيا عام ١٩٥٠م حينما راقبت زوال سيطرة حزب أتاتورك (حزب الشعب الجمهوري) على مقدرات الدولة في انتخابات حرة، كانت السيطرة المطلقة لحزب أتاتورك وأعتقد أنّ اسمه كان حزب الشعب الجمهوري والذي كان حزب أتاتورك نفسه وأعتقد أن الإنجاز الأعظم لحزب الشعب الجمهوري كان خسارته في الانتخابات مع أنهم لم يخططوا لخسارة الانتخابات بصورة متعمدة ، فقد كان هناك انتخاب في شهر مايو عام ١٩٥٠م نظمته الحكومة وأشرفت عليه وخسرته وفاز بها عدنان مندريس الذي كان رئيس الحزب الديمقراطي . لقد كنت في تركيا في تلك الفترة، ومررت بخبرة مؤثرة بشدة بسبب الظرف آنذاك وبالنسبة لخلفيتي السياسية التي كانت مملوءة بذكريات الحرب والصراع ضد النازيين ومن ثم الصراع ضد

الشيوعيين بعد ذلك، وكنا حينها مشتبكين في صراع كوني كبير مع عدو شديد القوة وهنا في خضم كل هذا كانت هناك دولة مثل تركيا قد اختارت بصورة حرة تبنّي الديمقراطية ، رغم مخاوف ومخاطر الديمقراطية في ذلك الحين، وأعتقد أن مشاهدة مثل هذا الحدث لنظام يخسر الانتخابات ويذهب سلمياً ليس بالمنظر المعتاد الذي يمكن رؤيته دائما في تاريخ الشرق الأوسط الحديث، ومن المؤكد أن هذا قد حدث سابقا، لكنه يبقى حدثا نادرا وحسب علمي فإنها كانت المرة الأولى التي يتم فيها إزالة حكومة عن طريق الانتخابات الحرة .

س/ في ذلك الوقت كتبت مقالة عن الإسلام والشيوعية بين عامي ١٩٥٥ و١٩٥٦م، فهل ترى أن الفرو قات أكبر أم الشبه اكبر بينهما، وهل تعتقد أن الإسلام يتوافق مع الديمقراطية؟

ج/ نعم كتبت مقالا عن الإسلام والشيوعية، وذكرت فيه أن هناك تشابهات معينة لكن الفروقات أكبر بكثير من التشابهات، وأعتقد أن الإسلام يتوافق بصورة كبيرة مع الديمقراطية حتى دون العلمانية ولا أعتقد أن العلمانية شرط . فمثلاً دولة بريطانيا ديمقراطية ولا يوجد هناك نمط للتفريق بين الكنيسة والحكومة حيث تعد الملكة رئيسة الكنيسة ويجلس الأسقف في مجلس اللوردات ويبدأ كل يوم دراسي في المدارس بالصلوات الخاصة وهكذا.

س/ ما سبب هذا الصراع الذي يدور في العالم العربي بين الدين والسلطات حيث يحاول الدين التغلب على الحكومة وبالعكس ؟.

ج / الاثنان مترابطان معا، إذا سيطر الدين على الحكومة فسيتظاهر العلمانيون والديمقراطيون ضده ، والعكس بالعكس.

س / إذن أنت لا ترى حالة خاصة في مشكلتنا نحن العرب مع الإسلام ؟

ج/ هناك حالة خاصة للإسلام حيث إن لديكم شريعة إلهية ، أما الديمقراطية فهي على صلة كبيرة مع عملية صنع القوانين، أنتم عندكم قانون إلهي ولذلك تختلف قضية التشريع وتختلف وظائف البرلمان أو مجلس الشورى ، هذا هو جوهر الموضوع .

س / هل كتبت بصورة مباشرة عن الأحداث والتطورات السياسية في الشرق الأوسط؟.

ج / نعم تناولت بعض الموضوعات في مرات متفرقة .

س / سؤالي الأخير لك : هل أنت متفائل بمستقبل الدراسات الإسلامية ؟

ج / في المنظور البعيد نعم ، أما في المنظور القريب فلا .

س / ألا يوجد علماء جيدون الآن من الجيل الشاب ؟

ج / نعم لهذا أنا متفائل للمنظور البعيد ، حيث إن الجيل الجديد متوقِّد، وقد ابتدأ العمل وبعضهم لديه مقدرة جيدة .

س / ما المشاكل الرئيسة في الدراسات الإسلامية ، هل هي اللغة أم المنهج؟

ج / الاثنان معا، المشكلة الأولى تبدأ من التغيرات فعندما كنت طالبا في بدايات القرن العشرين توجَّب علينا تعلم اللغة اللاتينية وبعض منا تعلم الإغريقية، وعندما أتينا لدراسة اللغة العربية لم نواجه مشكلة كبيرة في ذلك رغم كون العربية لا تشبه اللاتينية أو الإغريقية لكننا تعلمنا كيف نتعلم اللغة وتعلمنا كيف نتعلم قواعد اللغة، أما في هذه الأيام إذا أردت أن تدرس للطلاب قواعد اللغة العربية فإنه يتوجب عليك أولا أن تدرس لهم ما هي القواعد وهذا ما يجعل الأمر صعبا ، لدينا الآن طلاب يدرسون العربية لمدة ثلاث أو أربع سنوات وفي النهاية فإنهم لا يستطيعون حتى قراءة الصحيفة بسهولة،هذه هي الصعوبة التي يسميها بعضهم تغيرا، ويسميها من هم في عمري تدهوراً في التعليم الغربي، وهذا ما يجعل الأمر صعبا وليس للأصل أي علاقة بالموضوع وينطبق على العديد من العلوم. السبب الثاني: الخلافات الأيديولوجية التي دمرت العلوم في هذا المجال، والمملوءة بسلسلة من المحرمات التي تعيق مناقشة بعض الموضوعات بحرية ونزاهة بسبب الهيمنة الأيديولوجية . فطالب العلم الحديث الذي يرغب في شق طريقه يجب أن يكون حذرا لما يقوله، وإلا واجه مشاكل تمنعه من التقدم والحصول على الترقيات والزمالات والوظائف وغيرها .



شارلمان وهارون الرشيد معرض بمدينة آخن *Aachen* حول العالمية في العام 800م

كارستن لي◆

في عام ٧٩٧ بعد الميلاد ، أرسل شارلمان (ملك الفرنجة أو الفرنكيين). وفدا دبلوماسيا صغيرا إلى ديوان هارون الرشيد في بغداد لتأسيس تبادُل وتواصل بين العباسيين و إمبراطورية الكارلنجيين. ضم هذا الوفد كلاً من فرانًك لانتفرًايد وسيجموند والتاجر اليهودي إسحاق. وتولى الأخير مهمة تنظيم الرحلة ، وذلك لقدرته على التحدث بعدة لغات إضافةً إلى علاقاته التجارية حول العالم في ذلك الوقت. وعاد إسحاق وحده إلى شارلمان عام ٨٠٢ بعد خمس سنوات بعد أن قام بإجراء المحادثات المطلوبة وجلب هدايا ثمينة من الشرق، من بينها الشرقي القديم والذي كان اسمه أبو العباس وهو عبارة عن فيل حي «أبيض».

كانت رحلة إسحاق بمناسبة المعرض الكبير «الشرق القديم. التاجر إسحاق والفيل الأبيض. بغداد- القدس -آخن». رحلة عبر ثلاث حضارات بين العام ٨٠٠ واليوم، والذي تم عرضه في القاعات التابعة لكاتدرائية مدينة آخن في الفترة من ٣٠ يونيو حتى ٢٨ سبتمبر ، ٢٠٠٣م.

لماذا سعى شارلمان إلى إجراء حوار مع الخليفة العباسي والحاكم للإمبراطورية تلك التي كانت تبعد آلاف الأميال عن سلطانه والتي لها حضارة ودين مختلف.

◆ صحفي ألماني مهتم بالعلاقات بين الحضارات .

يمكن الإجابة على هذا السؤال عند مراجعة التوازن السياسي للقوى آنذاك. كان هارون الرشيد (٧٦٣-٨٠٩م) من أقوى الحكام دون شك في ذلك الوقت ، حيث يسيطر على الشرق الأوسط القريب إضافة إلى أجزاء كبيرة من الساحل الأفريقي على البحر المتوسط. وفي الوقت نفسه كان خليفة العالم الإسلامي وحامي المقدسات في مكة والمدينة والقدس. بالرغم من ذلك كانت عَدُوَّتُهُ الإمبراطورة البيزنطية أيرين للفترة ٧٥٢-٨٠٣م (ملاحظة :إمبراطور وليست إمبراطورة أنثى: لأنها تمسكت باللقب وحكمت بدلا عن ابنها وريث العرش). والذي يكون في العادة وريث الإمبراطور الروماني والقيم على المعتقد المسيحي والمسيطر على القسطنطينية وشرق أوربا . أما شارلمان (٧٤٢- ٨١٤م) فكان على العكس من الاثنين ، حيث كان يسيطر على إمبراطوريات موجودة أصلا وكان ينوي تعزيز مملكته. ولتحقيق ذلك فقد بحث عن حلفاء له ، وبالتأكيد فإن أيرين ما كانت لتتحالف معه؛ لأنه كان يسعى لتأسيس إمبراطورية رومانية شمال الألب وبذلك يتحدى منزلتها الإمبراطورية الوحيدة .

امتدت إمبراطورية الكارلونجيين في أكبر توسع لها من نهر إبرو جنوب البيرنيه إلى الألب في شمال غرب ألمانيا؛ لهذا شملت ما يسمى في هذه الأيّام فرنسا وبلجيكا وهولندا ولكسمبرج وسويسرا والنّمسا بلاد التشيك، و إيطاليا الشّماليّة. وبعد فترة من الفوضى الجماعية من القرن الرابع حتى القرن السادس، والتي أدت بشكل ما إلى انهيار الإمبراطوريّة الرّومانيّة القديمة. واستقر أسلاف شارلمان من الفرنجة في مناطق مختلفة أصبحت تدريجيا مواطن للدولة الرئيسية في أوربا. علاوة على ذلك ظلت هذه الإمبراطورية الجديدة في حالة حرب دائمة حيث كانت مرغمة على الدفاع ضد الأمويين في الغرب والسلافيين في الشرق، بالإضافة إلى غزو مقاطعات جديدة واستعمارها وتنصيرها. وبرغم ذلك فإن تماسك الدولة لم يكن متقدما كثيرا حيث كانت شبكة طرق التجارة صغيرةً نسبياً. ويستخدم التجار الطرق الرومانية القديمة وبعض الطرق الجديدة؛ لأن شارلمان جندي سابق أصلا فإنه لم يبن عاصمةً ذات قَصْرٍ كبير، لكنه كان يتنقل بصورة متكررة و أسس له منازل صغيرة قريبا من الأماكن التي تتطلب تدخلا إمبراطوريا. وكان قصره في مدينة آخن هو المفضل لديه بالإضافة إلى الكنيسة الصغيرة نسبيا وحتى المدينة نفسها كانت بلدة نامية. رغم ذلك فقد أسس إدارة معتبرة، وجَلَبَ مجموعةَ علماء

وفنانين إلى بلاطه المتحرك وكان مؤمناً بشدة برسالته المسيحية. وأدى هذا بالطبع إلى توافق سياسي مرحب به. وعلى العكس من الإمبراطورية الرومانية ، فقد أدرك شارلمن مكانة البابا الاستثنائية لذا أرسل قوات مسلحة لحمايته من اللمبارديين، وبذلك ظهرت علاقة قوية بين الحاكم الألماني والكنيسة الكاثوليكية. وفي عام ٨٠٠م توج شارلمان إمبراطوراً رومانياً من قِبَلِ البابا ليو الثالث (٧٩٥-٨١٦م).

كانت مملكة هارون الرشيد تختلف إلَى حد ما عن مملكة شارلمان. حيث شملت الإمبراطورية العباسية كل الجزيرة العربية والشرق الأوسط حتى نهر جيحون في الشرق وساحل شمال أفريقيا حتى ليبيا اليوم. وبرغم ضخامة هذه الإمبراطورية، فقد كانت هناك مشاكلٍ بخروجٍ بعض الأقاليم التابعة، وقد طور العباسيون إدارةً فعالة بصورة جيدة وبنًى تحتيةً. ومن أجل تثبيت مواريث السلطة فقد انتفعوا من التقاليد الإمبراطوريةَ الفارسية والبيزنطية. حيث مثلت العاصمة المنشأة حديثًا بغداد إحدى المدن البارزة فيٍ ذلك الزمان. فقد جمعت العلماء والفنانين والفلاسفة كذلك كانت بغداد جزءاً من شبكة كبيرة من طرق التجارة. وكان هارون الرشيد بالطبع يسعى إلى توسيع مدينته؛ فبنى له قصرا ليلائم مطلب القوة السياسية والثقافية. ومما عرفناه حتى الآن يبدو من الواضح أن الطرق ما تكن سهلة لأمن الناحية الطبيعية أو السياسية؛ لهذا فإن رحلةً من آخن إلى بغداد والعكس كانت تتطلب وقتاً طويلاً بالإضافة إلى أنها كانت رحلة محفوفة بالمخاطر، وعند عدم وجود قوى سياسية منسجمة فإن هذه الطرق تصبح مملوءة بالقراصنة والمجرمين الذين لا يعيرون اهتماما للروح البشرية. وحتى بالنسبة إلى هارون الرشيد و شارلمان فإن السفر كان بالكاد خيارا سهلاً. ومع ذلك فقد عرف كل واحد منهما عن الآخر باستخدام طرق المراسلة القديمة و أرسلا هدايا لبعضهما بعضاً، وتفاوضا حول المواضيع السياسية. بالطبع فان التبادل الثقافيٍ على المستوى الاجتماعي لم يتطور؛ مع ذلك فقد كانت أهمية التواصل واضحةً لدى الصفوة السياسية الموجودة آنذاك في بداية القرن التاسع بعد الميلاد. وعلى نقيض العصور السابقة، فقد بزغت ثلاثة معتقدات دينية رئيسة: اليهودية والمسيحية والإسلام. والدينان الآخران كانا ديني إمبراطوريتين عالميتين. لكن لم يمثل الدين عقبة مستعصية للسياسة يصعب تجاوزها كما هو الحال فيما بعد. لهذا فإن المعرض ليس لوصف الحدث التاريخي فحسب و إنما ليتضمن في محوره تشكيلة

الثقافات المختلفة بالإضافة إلى المشاكل وفوائد التبادل الثقافي والاقتصادي المعولم في عالمنا اليوم. وقد ركز في هذا المعرض على تأثير الإسلام على العالم الغربي كذلك من خلال عنوان المعرض: «الشرق القديم» من الشرق إلى الغرب. ولرحلة لانتفريد وسيجيسمند وإسحاق من الإمبراطورية الإفرنجية نحو بغداد أهمية بسيطة بالمقارنة مع رحلة العودة إلى آخن حاملا معه في حقيبته الهدايا الشرقية وانطباعاته. وترجع الأفكار الأولية لإقامة معرض يعالج موضوع إسحاق إلى منتصف عام ١٩٩٠م. وكان وولفجنج دريسون بمثابة «الرائد الروحي» للمعرض، وكان المعرض تسجيل نقطة ضد رهاب الأجانب ومعاداة السامية برغم كل شيء في ألمانيا، وفي البلدان الغربية بصورة عامة. تبين قصة إسحاق الرسالة الضمنية للمعرض ، فهي عن يهودي كان جزءاً من شبكة معقدة لكن مؤثرة حول العالم، وقد استخدم لنقل الرسائل والسلع الحضارية من العالم الإسلامي إلى العالم الأوربي الغربي :هذا هو الغرب المسيحي الذي ينتفع من الشرق الإسلامي إضافة إلى يهود الشتات. لكن أحداث الحادي عشر من سبتمبر والصراع المستمر بين إسرائيل وفلسطين والحروب في أفغانستان والعراق في النهاية -كل ذلك برر ضرورة توسيع معنى المعرض بصورة كبيرة ببانوراما أكثر تفصيلا. وقد استخدمت عناوين «بغداد» و «القدس» و«أخن» لبيان الأركان الفكرية والدينية للحضارات الثلاث بالإضافة إلى الدين والفلسفة والعلوم والفن وفن العمارة. وتناولت المقالات المكتوبة والأدوات الحديثة في قراءة معنى المعرض تفاصيل الأحداث السياسية إضافة إلى العولمة بوصفها ظاهرة حديثة بصورة عامة – ومن هنا توفير حرية واسعة للتفسير .

يتضمن موقع المعرض في آخن ثلاثة مبان حيث كان منها المخصص في الأساس ليكون سكناً إمبراطورياً: مثل قاعةً المدينة (أي قاعة التتويج)، والكاتدرائية، الكنيسة الإمبراطورية السابقة، والخزانة. ونتيجة للأعمال الحالية فقد تم تقسيم المعرض. ضمت قاعة التتويج تفاصيل بداية رحلة إسحاق ، والتي هي تصوير لبغداد وبلاط هارون الرشيد وهو بمثابة عرض للعلوم الإسلامية والثقافية والفنون. ويتابع المرء إسحاق إلى القدس في مبنى الخزانة. وهنا يعطينا المعرض تصوراً داخل المدينة المقدسة في العصور القديمة والوسطى، وفي الوقت نفسه يبين لنا المعتقدات الدينية الثلاثة التي تمثلت جميعها في المدينة. أما القسم

التالي في الرحلة فإنه غير موثق بصورة جيدة لهذا لم يتم عرضه فقد سلك إسحاق الطريق الروماني على طول الساحل الشمالي الأفريقي لتجنب المنطقة البيزنطية وركب من ميناء تونس إلى بورتوفينو في إيطاليا الشمالية. ومن هناك ربما عبروا مضيق القديس برنارد العظيم عبر الألب للوصول إلى مركز الإمبراطورية الإفرنجية. ومع نهاية رحلة إسحاق ووصوله إلى آخن، يصل كذلك الزائر للمعرض إلى الكاتدرائية ذات المركز المثمن الأضلاع والذي يرمز إلى عرش شارلمان. ويكمن مفهوم قوة المعرض من خلال إيجاد مساحات عرض تتلاءم مع عناوين رحلة إسحاق إضافة إلى تمكن الزائر من فهم مواقع العرض المختلفة بصورة مقنعة: بداية الرحلة إلى بغداد في قاعة التتويج هدفت إلى توليد شعور بالسوق الشرقية. حيث يسير الزوار على طول طريق صغير يحتوي على محلات صغيرة والذي بينت فيه أهداف المعرض. وفي نهاية هذا الشارع يبرز قصر هارون الرشيد المميز بجدرانه ذات اللون الذهبي. كذلك عرضت هناك بعض الأمور المستخدمة في السفر كالخرائط وأجهزة الملاحة ، وعرضت فنون الدولة الإسلامية وعلومها من خلال الكتب، كذلك عرضت روعة القصر في بغداد من خلال الأبواب الأصلية والسجاد والفسيفساء. المكان المعد لتمثيل القدس والمعتقدات الدينية كان مقتصرا على نوعية مبنى الخزانة الذي كان مجاورا لدير سابق. طبقا للمعتقدات التوحيدية الثلاثة الموجودة أصلا في الكتب الدينية فقد تم دمج ثلاثة كتب دينية: الأسفار الخمسة المؤرخة عام ٩٢٩م التي وجدت في الفسطاط، أحد كتب العهد الجديد الكارولنجي (من سيرة المسيح، ومملكة الرب، والخلاص) في بداية القرن التاسع المكتوب في آخن، وجزء من مخطوطة القرآن من القرن التاسع أو العاشر الذي وجد في العراق أو سوريا. بالإضافة إلى ذلك، فقد تم تمثيل هذه المعتقدات من خلال أماكنها المقدسة في القدس: الهيكل، كنيسة القيامة ومسجد قبة الصخرة.

وقد تم تمثيل مدينة آخن بالطبع بكاتدرائيتها والتي ما تزال تعطي صورة مدهشة عن فن العمارة الكرولنجي. بالإضافة إلى ذلك يمكن ملاحظة أن هناك عرضا للأدوات الكارولينية المختلفة ومعلومات عن التقنيات العسكرية ومن ثم مثلّ شارلمان شريكاً جديراً بالاهتمام لهارون الرشيد رغم كل شيء بسبب نجاحه العسكري.

من المؤسف أنه لم يتبق أيٌّ من هدايا هارون الرشيد لشارلمان إلى هذا اليوم ، لكن رغم ذلك فإنها توجد مدونة في سجلات المملكة. فقد تم استخدام معظم المواد وتم صهر المعدن واستخدمت الأحجار الموجودة في الزينة الكارولينية وكذلك المجوهرات. وقد توفي الفيل أبو العباس بعد سنوات من وصوله إلى آخن. لكن ظل وجوده حاضرا بأشكال أخرى كما في الرسومات والمنحوتات والأعمال المصنوعة من القماش. هناك هدية مثيرة أخرى (قدمت إلى شارلمان عام ٨٠٦م بعد وصول البعثة الثانية من بغداد) وقد تمت إعادة بنائها باستخدام الكمبيوتر: وهي عبارة عن ساعة مائية والتي اعتبرت تحفةً فنية غير معروفة للعالم الغربي حيث لم تتحمل هذه الهدية شتاء القرون الوسطى في آخن وتناثرت بسبب الصقيع القاسي.

تلخيصا لكل جوانب المعرض، «الشرقي القديم. إسحاق والفيل الأبيض. بغداد –القدس– آخن. رحلة عبر ثلاث ثقافات بين العام ٨٠٠م واليوم» والذي كان مشروعا طموحا– فقد حاول توثيق عملية التبادل التاريخي للبعثات بين شارلمان وهارون الرشيد، وشرح تنوع الثقافات الثلاث بين القرون الوسطى واليوم. ومن المثير للدهشة في هذا المعرض إتاحة الفرصة لعقد مقارنة بين الماضي والحاضر، من خلال الاتصالات الودية، ومن خلال الاختلاف، ومن خلال الاهتمامات العلمية والفكرية نحو الحضارات الأخرى بالإضافة إلى الحركة الدبلوماسية والسياسية بينهما. ومن الطبعيّ أن تكونوا في المعرض بعض نقاط الضعف. برغم كل شيء إنّ التصميم الفعلي –بسبب القيود المادية– لم يتمكن من الإحاطة الكاملة بالمفهوم لكن برغم ذلك فقد زاره ١٠٠,٠٠٠ زائر مما يثبت نجاح المعرض وشعبيته والذي كان موضوعه: التاجر اليهودي، والفيل، والثقافات العالمية الثلاث في آخن.



التأويلية ومعهد الدراسات المتقدمة في برلين

أنجليكا نويفرت*

أود في هذه الورقة التعريف بمشروع يجري حاليا في معهد ألماني هو الـ Wissenschaftskolleg أي معهد الدراسات المتقدمة في برلين بألمانيا. إن لهذا المشروع علاقة وثيقة بفكرة التسامح. ونظرا لوجود مبادرة مثالية في سبيل بلورة هذه الفكرة في سلطنة عمان -أعني مجلة التسامح - فإنني رأيت من المناسب أن أكتب عن المشروع الألماني لعلنا نؤسس تعاونا علميا وثيقا بيننا في المستقبل.

وقبل أن أبتدئ أرجو أن أتحدث باختصار عن التجربة الألمانية في مجال التعايش بين الديانات في الماضي وفي التاريخ الحديث، وهي تجربة دفعت المسؤولين عن المعهد إلى اختيار موضوع بحثهم، وهو التأويلية اليهودية والإسلامية كنقد للحداثة. فلنلتفت أولا إلى تلك التجربة الألمانية، التي تختلف اختلافا كبيراً عن تجربة العالم الإسلامي مع الديانات الأخرى.

لم تعرف ألمانيا في تاريخها أقليات دينية إلى جانب الطائفتين الرئيسيتين من المسيحية باستثناء أقلية يهودية. عانت التجمعات اليهودية المبعثرة في مختلف مناطق ألمانيا في الفترة المسماة بالعصور الوسطى من الاضطهادات التي شملت مجازر متعددة تكررت فيما بعد ولو بصورة أقل. وظل ذلك حتى عصر التنوير أي عصر التسامح، ففي ذلك العصر الذي بلغ أوجه في الثورة الفرنسية أعيد النظر في

* أستاذة ورئيس معهد الدراسات العربية بجامعة برلين الحرة. ألمانيا.

التشريعات المتعلقة بالأجانب وخاصة المتعلقة باليهود إعادة جذرية، و حصل اليهود لاحقا على الحقوق الكاملة كمواطنين ألمان. إلا أن مشاعر معادية لليهود بقيت مسيطرة في بعض الأوساط، واستغلت هذه المشاعر سياسيا في الحقبة النازية حين قامت السلطات النازية بإبعاد اليهود من مناصبهم ووظائفهم المختلفة في الحياة الثقافية والاقتصادية الألمانية. وقد وقعت في أثناء الحرب العالمية الأعمال المسماة بمعسكرات الإبادة التي لم تكتشف أبعادها الرهيبة إلا بعد الحرب، وكان لذلك عواقب بالغة الأهمية في ألمانيا حتى الآن؛ أولها الحرص الشديد على المصالحة بين الألمان واليهود، وإن كان هذا لا يعني الموافقة المطلقة على السياسات الإسرائيلية. إن ذلك يعكس الرغبة عند الألمان في إعادة قراءة تاريخهم قراءة ناقدة، أما المشروع الجاري الآن في معهد الدراسات المتقدمة فهو يعبر عن الرغبة في البحث المتعمق في تاريخ الأيديولوجيات، وإعادة النظر في مختلف الأحكام السابقة والمواقف المعدة سلفا.

كان ذلك التمهيد ضروريا لإيضاح مسائل سنتحدث عنها لاحقا. أما معهد الدراسات المتقدمة فإنه يشبه advanced studies في جامعة برنستون، فهذا المعهد يسعى إلى تشجيع الحوار بين العلوم الإنسانية كما يسعى للربط بين الثقافات وللحوار بينهما من خلال دعوة باحثين وعلماء ينتمون إلى ثقافات شتى. يعكف كل باحث من هؤلاء على مشروعه العلمي الخاص إلا أن هناك مشروعا كبيرا تشترك فيه جماعة من الباحثين وهو مشروع Islam and modernity أي الإسلام و الحداثة الذي أسس في بداية التسعينات نظرا لأهمية إعادة التفكير في علاقة الغرب بالشرق الأوسط. كان المشروع بداية يتركز على نقاش ظواهر الحداثة المتنوعة وارتباطها بمجتمعات العالم الإسلامي المختلفة وقد أخذ اتجاها جديدا عام ٢٠٠١م حين تولى باحث عقلاني شاب ذو مواهب وأفكار خلاّقة منصب المنظم للمشروع وهو الدكتور نفيد كرماني. ينتمي كرماني إلى عائلة إيرانية مهاجرة إلى ألمانيا ولذلك حظى بثقافة تجمع بين الأبعاد الإسلامية والأوروبية. وتحت إشرافه انتقل اهتمام المشروع من الأوجه الاجتماعية والسياسية إلى أوجه تأويليه وجمالية، وانقسم المشروع لذلك إلى قسمين: قسم يدرس الحراك الثقافي في الآداب الغربية والشرقية الحديثة والكلاسيكية على حد سواء؛ كهجرة بعض الأساليب والمعاني الأدبية الشرقية إلى الأدب الغربي وبالعكس. وهي نظرة إلى

الأدب تعطى الآداب غير الأوروبية نصيبها من الاهتمام على عكس ما ظلت تفعله المركزية الأوروبية. إن الحديث عن الجزء الأدبي من هذا المشروع ليس موضوع حديثي فسأتحدث عن الجزء الآخر وهو «التأويلية اليهودية والإسلامية كنقد ثقافي».

- لماذا الاهتمام بالمنهج التأويلي؟

يرى نصر حامد أبو زيد وهو أحد الباحثين في الدراسات القرآنية أن الحضارة العربية الإسلامية هي زحضارة النصس. يقول أبو زيد:

وإذا صح لنا بكثير من التبسيط أن نختزل الحضارة في بعد واحد من أبعادها لصح لنا أن نقول: إن الحضارة المصرية القديمة هي حضارة «ما بعد الموت» وإن الحضارة اليونانية هي حضارة «العقل»، أما الحضارة العربية الإسلامية فهي حضارة «النص».

وقد سبقه في حكمه هذا محمد أركون الذي اخترع مصطلح logocentrisme أي محورية الكلمة كميزة بارزة للثقافية الإسلامية. وقد أشرت إلى الجانب الآخر للمشروع الألماني وهو دراسة التراث اليهودي التي تتم في السياق العلمي نفسه. وإننا نلاحظ في العصر الحديث اهتماما بالغا عند علماء التراث اليهودي في أبعاد محورية النص في تاريخ الحضارة اليهودية وقد ذهب أحد علماء التراث اليهودي حدّ أن سمى كتابا له بعنوان زأهل الكتابس متبنيا مصطلحا إسلاميا ليصف بُعْداً من أبعاد ثقافته.

وإذن ليس من المفاجئ أن تكون الحاجة لمواجهة الثقافية التقليدية والمؤسسة على النص الواقع التاريخي والواقع المعاصر الحديث حاجة ملموسة عند عقلانيي كلتا الثقافتين على حد سواء ولو لم يعوا ما يجري عند الآخر. إن ما لاحظه نصر حامد أبو زيد من التركيز على النص ينطبق على الوضع السائد في الثقافة اليهودية، يقول أبو زيد: (إذا كانت الحضارة تتركز حول «النص» الذي يمثل أحد محاورها السياسية فلا شك أن التأويل -وهو الوجه الآخر من النص- يمثل آلية هامة من آليات الثقافة والحضارة في إنتاج المعرفة. إن النص حين يكون محورا لحضارة أو ثقافة لا بد من أن تتعدد تفسيراته وتأويلاته. ويخضع هذا التعدد التأويلي لتغيرات متنوعة، ولعل أهم هذه التغيرات مثلا طبيعة العلم الذي يتناول النص أي المجال

المعرفي الخاص الذي يحدد أهداف التأويل وطرائقه. أمّا ثاني هذه التغيرات فهو الأفق المعرفي الذي يتناول العالم المتخصص من خلاله النص.إنّ العلاقة بين المفسر والنص ليست علاقة إخضاع من جانب المفسر وخضوع من جانب النص. والأحرى القول: إنها علاقة جدلية قائمة على التفاعل المتبادل). ويبرز أبو زيد أن البحث التأويلي ليس مجرد رحلة فكرية في التراث ولكنه فوق ذلك بحث عن البعد المفقود في هذا التراث وهو البعد الذي يمكن أن يساعدنا على الاقتراب من صياغة الوعي العلمي بهذا التراث، وإن الدراسة التأويلية ومحورها «مفهوم النص» هي الكفيلة بتحقيق وعي علمي نتجاوز به موقف التوجيه الأيديولوجي السائد في ثقافتنا وفكرنا.

برنامج مشروع :
التأويلية اليهودية والإسلامية كنقد للحداثة

لاحت في العالمين الإسلامي واليهودي منذ سنوات تباشير فكر ناقد للثقافة، يعيد من جديد تحديد علاقته بتراثه الديني. ويمكننا أن نلاحظ في العالمين– رغم اختلاف الجو السياسي والفكري السائد في كل منهما – اهتماما مشتركا ألا وهو الاهتمام بتأويلية (هرمنويطيقا) يهودية أو إسلامية انبثقت من معالجة بُنى النصوص الدينية والمقدسة وقد نتج النقد الموجه ضد استعمال المصادر الدينية لأغراض سياسية من التعاطي مع التراث نفسه مما يدفع هذا النقد إلى عدم إهمال التراث بل مراعاته بجدية، وهذا ما ينطبق على الفكر اليهودي والفكر الإسلامي المعاصر ضمن رؤية مجموعة من المفكرين الدينيين الطليعيين على الأقل، ومما يثير الاستغراب أن هذه الظاهرة المشتركة إنما تلاحظ بوضوح خاصة في بلدين يبدوان على أبعد ما يكون أحدهما عن الآخر سياسيا وفكريا: إيران وإسرائيل. في إيران ينتقد بعض علماء اللاهوت والمفكرين الدينيين مثل عبد الكريم سروش ومحمد مجتهد شبستري –تحويل الإسلام إلى إيديولوجيا سياسية –وهذا ما سبق لهم شخصيا أن أسهموا فيه، وفي إسرائيل تشكك مجموعة صغيرة من المثقفين ذوي الطابع الديني الخفر بشكل جذري في النماذج السياسية والتأويلية المتبعة في كتابة تاريخ الصهيونية، إضافة إلى ذلك يدعو بعض المثقفين الناقدين إلى أن تكون

إسرائيل دولة غير دينية يشترك فيها اليهود والعرب على السواء.

إن مشروع أبحاث كمشروعنا يتناول التأويلية / اليهودية والإسلامية معا، ويشترك فيه علماء بارزون في حقلي الدراسات اليهودية والإسلامية، ومثقفون مسلمون ويهود يدرس كل منهم تراثه الخاص في إطار اهتمام تأويلي للثقافة يمكنه أن يرافق نقدا يهوديا وإسلاميا -ما يزال غائبا- للثقافة، وهو نقد ضروري لأسباب علمية وسياسية لا تخفى. وهو كفيل بالتشديد على أهمية التُّرَاثْين اليهودي والإسلامي بالنسبة إلى تكون الثقافة الأوروبية نفسها. كيف نسعى إلى تحقيق ذلك؟.

كما سبقت الإشارة فإننا نلمس في أوساط يهودية وإسلامية اهتماما أكاديميا بالبنَى التأويلية الخاصة بتناقل النصوص التقليدية وتفسيرها، وبتدوين النصوص نهائِيا مع الإعلان عن قدسيتها. ويترافق هذا الاهتمام مع نقد متزايد موجه ضد استيلاء تيارات سياسية وقومية على هذه النصوص منذ نهاية القرن التاسع عشر. لذلك فإنه من المفيد أن يُدْعَى بحاثة بارزون في حقول الفلسفة والآداب والعلوم الإسلامية واليهودية ليعملوا معا في مكان واحد متميز بالانفتاح من أجل أن يشكلوا ما يسميه برنارد لويس «تراثا يهوديا- إسلاميا» مشتركا، ويتم في الوقت نفسه الربط بين أبحاث تنتقد أدلجة الإسلام واليهودية، ما زالت حتى الآن تعمل منفصلة تماما عن بعضها بعضاً ، رغم كونها متأصلة في فضاء حضاري واحد مطبوع باللغة العربية. ويهدف هذا الربط إلى الكشف عن العلاقات المتبادلة والتشابهات والاختلافات الموجودة بين التراثين اليهودي والإسلامي. وغني عن القول أن الفصل الحاد بين الحقول الأكاديمية التي تتناول الإسلام واليهودية والمسيحية الشرقية غير ممكن؛ فهي تتناول مجالا حواريا ثقافيا وجغرافيا مشتركا وليس هذا الفصل الحاد إلا تعبيرا عن إيديولوجيا تم تجاوزها ثقافيا. وقد انطلقت هذه الرؤية من الاعتقاد بوجود غرب مسيحي -يوناني، منفصل ثقافيا عن الشرق مما أدى إلى أن تُحْرَمَ الحقول المذكورة آنفا كالفلسفة العربية و الآداب الشرقية وسواها من الاندماج في الحلقات الأكاديمية العلمية في أوروبا.

غالبا ما يغيب عن الوعي السائد في إسرائيل وبلدان العالم الإسلامي أن عناصر جوهرية من التراث الفكري زالخاصس تنتمي فعلا إلى المجال الثقافي الواحد الذي ينتمي إليه أيضا التراث الفكري الموجود لدى الجيران والأعداء. من هذا المنطلق نسعى إلى أن يخلق المشروع الذي سيستمر في معهد الدراسات

المتقدمة في برلين عدة سنوات- منبرا أكاديميا عالميا لفكر نقدي، يهودي وإسلامي معاكس للوعي السائد. وما زال هذا الفكر في بلدان الشرق الأوسط يسعى لينال الظهور في مجالات مشتركة مفتوحة. المشروع يسعى إذا إلى لفت نظر العلماء والمثقفين في الطرفين إلى ضرورة إعادة التفكير في الحدود القديمة التي سبق أن رسمت بين التراثين الدينيين، وإلى الإسهام بشكل فعال في التغلب على العدوانية الكامنة في الأبحاث التي يقوم بها مسلمون ويهود، كل عن الطرف الآخر.

ولهذا السعي ما يسّوغه، ففي سياق النقاش النقدي الذي يدور حاليا تبرز القرون الوسطى كمجال مفتوح للحوار، تفاهم فيه مفكرون مسلمون ومسيحيون ويهود حول الفلسفة وسائر العلوم. فهم يشكلون مجالا ثقافيا مثاليا تم في الحداثة تضييقه وتقسيمه تحت تأثير النزعات القومية. فالقرون الوسطى إذاً مصدر إلهام لبعض المفكرين اليهود في سياق نقدهم استخدام التراث الديني لأغراض سياسية وترتبط إعادة تقييم المجالات الحوارية التعددية في القرون الوسطى بنهضة في دراسة العلوم اليهودية التي ازدهرت في ألمانيا في القرنين التاسع عشر والعشرين، وأدت يومها إلى تكوين بدايات دمج علمي لأدب التراث اليهودي في ألمانيا، وقد ترافق ذلك حينئذ مع اهتمام بالغ في التداخل الذي كان قائما بين التراثات: اليهودية والمسيحية والإسلامية، خاصة في الفلسفة الوسيطة والأدب السكولاستيكي. (المدرسي)

أما في العالم العربي والإسلامي فيبدو أننا ما زلنا بعيدين على وجه العموم عن نقاش حر ناقد للثقافة يطرح تساؤلات جذرية حول الفهم الذاتي السائد سياسيا للدين وتاريخ التراث الفكري. رغم ذلك وبالدرجة الأولى بسبب الوضع السياسي الضاغط ينمو الاستعداد لدى بعض مجموعات علماء الدين إلى قبول نسبية قراءات التراث. وقد بدأ بعض أساتذة الآداب وعلماء الدين والفلاسفة يقرؤون مصادر الإسلام الدينية قراءة جديدة مغايرة، وهم بذلك يفتحون الدر أمام استنارة عميقة الأثر للتأويلية ولعالم الواقع الذي يعيشون فيه، على السواء. فهم لا يقرؤون المصادر الدينية أو يفسرونها ببساطة من أجل القيام بإصلاح ديني ومن أجل أن يماشوا متطلبات العصر، بل هم على العكس يمنعون الفكر من موقع نظري ناقد في العلاقة القائمة بين نماذج التفكير الدينية المتوارثة وواقع السياسة الثقافية

المعيش، وهكذا يعود الاهتمام منصبا على الغِنَى الثقافي والفلسفي والجمالي الذي تحتويه النصوص المقدسة، والذي يمكن إبرازه بواسطة قراءات ومقاربات جديدة من نوعها.

لكن الاستعداد لتوسيع وعي المجال الثقافي الخاص لكي يستوعب تراثات الأديان الأخرى- ما يزال في العالم اليهودي والعالم الإسلامي ضعيف الأثر، وذلك لأسباب تاريخية وسياسية معروفة، تتعلق بالاستعمار، وبتأسيس دولة إسرائيل. فإذا كان أوائل المستشرقين قد رأوا في الدين العامل الوحيد المؤثر فعليا في تاريخ البلدان الإسلامية وحاضرها، وأعلنوا أن دين المسلمين هو سبب دونيتهم وعجزهم البنيوي عن الإصلاح، فقد عاد مفكرون مسلمون في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين إلى الدين ليدافعوا عن أنفسهم من موقع إيديولوجي، ويوضحوا وضعهم الراهن مقدمين حججا معاكسة مؤداها أن ليس الإسلام بل الابتعاد عنه هو سبب الأزمة التي تعتري البلدان الإسلامية. وقد نتج من ذلك أن صار من واجب كل مفكر إصلاحي في العالم الإسلامي أن يؤكد أن مطالبه هي مطالب إسلامية لا غش فيها. ولم يظهر أي تبدل في هذه النماذج المتبعة إلا في السنوات الأخيرة، حيث برز مؤلفون وباحثون آتون من خلفيات اجتماعية وفكرية مختلفة يعملون على تحديد وظيفة الدين من جديد. وهم يحاولون بذلك أن يحرروا مجالات فكرية واجتماعية واسعة من جبريتها اللاهوتية. هكذا صار يطالب مثلا بالديموقراطية من دون إرجاعها إلى الإسلام، وصار يفصل إلى حد بعيد بين مجال السلطة السياسية بأسره ومجال الدين، وصرنا نسمع عموما أن القرآن إنما يحث الناس على التصرف العقلي والمسؤول.

إن التجاور والمشاركة القائمين بين تراثات فكرية يهودية وإسلامية ومسيحية شرقية موجودة في المجال الحضاري، العربي الطابع، الممتد من جنوب فرنسا إلى آسيا الوسطى- يستحق اهتماما خاصا في إطار معالجة بنى تناقل النصوص الدينية وتدوينها مع الإعلان عن قدسيتها، وهذا ما لا يعمل به بعد كما يجب. فقد تم في برامج زالدراسات اليهوديةس المتبعة في إسرائيل تقليص أهمية التجاور والمشاركة المشار إليهما لمصلحة اهتمام تأويلي يقتصر إلى حد بعيد على علاقات موجودة بين النصوص في إطار يهودي بحت، أما في برامج الدروس المتبعة في الجامعات العربية والإيرانية فليس من الممكن بَعْدُ تغييرُ الوضع المشابه الموجود أيضا هناك.

وانطلاقا من هذا الواقع يخلق المشروع مكانا جديدا للتعلم المتبادل المباشر عن بنى التقاليد اليهودية والإسلامية والمسيحية الشرقية. إن التطلع إلى المسيحية الشرقية في هذا السياق ذو أهمية جوهرية بالنسبة للمحاولات الذاتية للنقد الجارية حاليا من أجل الوصول إلى إنشاء كتابة تاريخية يهودية جديدة، لا تعرض الدين اليهودي كمصدر كل الأديان التوحيدية ومركزها، إضافة إلى ذلك فإنَّ أخذ المسيحية الشرقية بعين الاعتبار مهم جدا بالنسبة لنقد الخطاب الديني السائد في العالم الإسلامي أيضا، إذ إن هذا الخطاب انبثق كرد فعل ضد نقد المستشرقين زالمسيحيينس وهذا لن يؤدي بالطبع إلى أن يتحول التركيز في المشروع على الحوار اليهودي -الإسلامي حول بنى التفسير الكلاسيكي للنصوص، وهو حوار لم يتم جديا بَعْدُ.

إن التأويلية اليهودية والمفكرين المسلمين على السواء لا يتبعون اتباعا أعمى النماذج الفكرية التي أبدعها عصر التنوير المسيحي الذي سبقته خطوات تأويلية تحضيرية، أوجدها النقد التاريخي للدين المسيحي في قرون خلت. إن النصوص الموجودة في تراث الثقافتين اليهودية والإسلامية تحتوي ما يمكن لنقد الحداثة، الذي أطلقه بشكل خاص فلاسفة ألمان وفرنسيون في القرن العشرين، أن يرجع فقط، بل بالدرجة الأولى إلى الحركات التي أدت إلى نشوء الدول القومية في أوروبا في القرن التاسع عشر. كذلك يدرك المفكرون الإصلاحيون المسلمون في إيران والهند ومصر أن استغلال الدين إيديولوجيا وسياسيا إنما هو عملية حديثة.

أما أهداف المشروع فيمكن تلخيصها كما يلي:

إن أخذ المجال الحواري والثقافي اليهودي -العربي مجددا بعين الاعتبار يهدف إلى بعث دفعات حيوية في العلوم اليهودية والإسلامية وعلوم الأديان والآداب، وإلى ضخ نبضات في النقاشات النقدية الدائرة في العالمين اليهودي والإسلام وتوفير إمكانية اللقاء الشخصي بين علماء يهود ومسلمين، وهو الأمر الذي ما زال نادرا، أمر يستحق بحد ذاته بذل الجهد من أجل تحقيقه في إطار المشروع، حيث يجد مثقفون وبحاثة نقاد -هم موضوع جدل في أوطانهم- الإطار المضموني الملائم لعمل مشترك. إن المنبر الحواري الذي يسعى المشروع إلى أن يكونه، يمكن أن يصل إشعاعه ليس إلى الشرقين الأوسط والأدنى بل أيضا إلى

أوروبا. ولا يخفى أخيرا أن لفت النظر إلى التراثين الأدبيين: اليهودي الإسلامي إنما فيه إغناء للتأويلية الفلسفية في أوروبا التي تجري تحت راية التراث اليوناني – المسيحي. وهذا الإغناء قد ينعكس إيجابيا على المدى الطويل في الفلسفة والآداب والعلوم الإنسانية بشكل عام. ومن أهداف المشروع البعيدة الأمد أيضا دمج التراثين، الإسلامي واليهودي، في البرامج المعتمدة في العلوم الإنسانية في الجامعات الألمانية.

أما الموضوعات الأساسية التي يجتمع حولها علماء في الإسلاميات واليهوديات والفلسفة والآداب على مدى بضع سنوات في إطار مشروع «التأويلية اليهودية والإسلامية» فتتناول:

١) الكتاب المقدس والقرآن.

٢) النصوص الدينية والصلاة، وفن الرسم الديني، والنَّظْم الشِّعْرِيّ، والجمالية الموسيقية.

٣) علم التفسير.

٤) الفلسفة وعلم الكلام في الإسلام واليهودية.

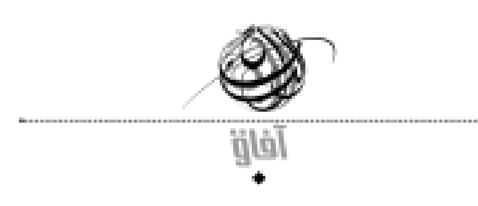
٥) الشرع والفقه والتدوين النهائي للنصوص.

٦) التصوف في الإسلام واليهودية.

٧ وأخيرا كمخرج إلى الحداثة: سياسة التأويلية، وتأويلية السياسة.

ويحرص المشرفون على المشروع والمشاركون فيه على اكتساب محاورين من مؤسسات وجهات أخرى يناقشون معهم الموضوعات التي يبحثونها.

ويرحبون بالإسهام في ندواتهم، ومؤتمراتهم التي ستنعقد في المستقبل.



فرنسا والإسلام
أيُّ تعايش ؟!

محمد القاضي*

ربطت فرنسا صلاتها بالشرق منذ عهد بعيد ، إذ يعود أول اتصال بينها وبين المشرق العربي إلى أيام الخليفة هارون الرشيد العباسي والملك شارلمان. كما شاركت في الحروب الصليبية التي شنتها الكنيسة الكاثوليكية على المسلمين في المشرق إضافة إلى حملة نابليون وما نتج عنها من اتصالات بين الشرق والغرب، ثم احتلالها للجزائر، واستعمارها لدول عربية أخرى. كل هذا جعل من فرنسا دولة وثيقة الصلة بالعالم العربي وبالحضارة الإسلامية، وكان من الضروري كذلك أن يتجه الباحثون والدارسون الفرنسيون إلى الاهتمام بثقافة هذه البلدان ودراسة شعوبها دراسة اجتماعية تمكنهم من السيطرة أكثر على منابع المعرفة العربية الإسلامية.

غير أن الخطوط الكبرى لمنهج الاستشراق الفرنسي قد تبلورت مع (أنطوان سلفستر دوساسي) (١٧٥٨-١٨٣٨م) الذي يقول عنه المستشرق الفرنسي مكسيم رودنسون: «إنه كان عالما ضليعا ومدققا في فقه اللغة، ففرض على العالم الأوربي الصرامة والدقة الفكرية، وبقي أسلوبه في العمل حتى يومنا هذا الأسلوب نفسه الذي يتبعه عدد غير قليل من المستشرقين الكبار»[1]. وتأتي فرنسا وألمانيا وهولندا وانجلترا والفاتيكان على رأس الدول الأوروبية التي أنشأت كراسي الاستشراق في مدارسها وجامعاتها منذ القرن الثاني عشر الميلادي. «وتطور

* باحث مغربي .

الاهتمام بتعليم العربية بعد ذلك في عصر النهضة الأوروبية، إذ قامت اللغات القومية واستقلت بنفسها للتعبير عن المعارف والعلوم والآداب المختلفة، ومن هذه اللغات الفرنسية المتفرعة أصلا عن اللاتينية، فصرنا نرى بعض العلماء الفرنسيين يسعون إلى تعلم العربية، أو نرى الدولة تتوجه إلى تحريض بعض رعاياها على تعلمها وتعليمها، ليكونوا واسطة اتصال وأداة تفاهم مع العرب في مختلف الميادين، وليعملوا مترجمين في مكتبة الملك ومراسلاته وسفاراته وقنصلياته في المنطقة العربية، وليشرفوا كذلك على مصالح فرنسا التجارية في الشرق العربي، وكان من أسباب الاندفاع إلى تعلم العربية أيضا سقوط القسطنطينية، عاصمة الإمبراطورية البيزنطية، وتهديد العثمانيين المسلمين لأوربا المسيحية في أواخر القرن الخامس عشر والنصف الأول من القرن السادس عشر للميلاد.. إن تعليم العربية كان يهدف إلى الاطِّلاع على الحضارة العربية، ونقل علومها، ومعرفة الإسلام وأسرار قوته عن كثب».[٢]

وكان من أهم المدارس والمعاهد التي أسهمت في تعليم العربية بقسط كبير أو صغير وتعزيز الدراسات العربية داخل فرنسا وخارجها على حد سواء، وهي بحسب تسلسل ظهورها على مسرح التاريخ كالتالي :

١- الكوليج دوفرانس: أوجده الملك فرانسوا الأول سنة ١٥٣٠م، وهو لا يزال قائما إلى اليوم محافظا على مكانته العلمية الرفيعة التي اشتهر بها في التاريخ الفرنسي بصفة خاصة والأوروبية عامة.

٢- مدرسة اللغات: وكانت أسباب نشأتها أو الظروف التي دعت إلى ظهورها – حسب ما يذكر مؤرخوها- تلك السياسة الإسلامية التي أخذت فرنسا تتبعها، خدمة لمصالحها التجارية والسياسية، منذ الحروب الصليبية إلى العصر الراهن، وهي السياسة الفرنسية المتبعة مع المنطقة العربية والقوى البشرية التي تعيش فيها، إضافة إلى ما يجاورها من شعوب إسلامية أخرى.

٣- المدرسة الوطنية للغات الشرقية الحية: وتعود فكرة إنشاء هذه المدرسة إلى (لوي لانغليس) الذي وجه بشأنها رسالة إلى الجمعية الوطنية الفرنسية سنة ١٩٧٠م أوضح فيها أهمية تعليم اللغات الشرقية للمصالح الفرنسية الحيوية واقترح إنشاء كرسي للعربية، وثان للتركية وثالث للفارسية في كل من باريس ومرسيليا لخدمة السياسة والتجارة والعلم معا في فرنسا.

وكانت هذه المؤسسات الثلاث من أبرز المراكز الاستعرابية والاستشراقية لتعليم اللغة العربية والاهتمام بحضارتها من هذا الجانب أو ذاك، وهي التي حملت لواء الاستعراب عشرات السنين فخرجت أجيالا وطبقات من المستعربين الملمين بالعربية وحضارتها، وكانوا همزة وصل بين العرب والفرنسيين، والجسر الواصل بين الثقافة العربية والفرنسية خلال القرون الأربعة الأخيرة.(٣) علما بأن مؤسسات أخرى عليمة وثقافية وتعليمية داخل فرنسا وفي مستعمراتها السابقة كانت لها إسهامات كثيرة في مجال تنشيط حركة الاستعراب الفرنسي ، كما كان لها يد طولى في العلاقات القائمة في الماضي -كما في الحاضر- بين فرنسا والأمة العربية، بل إن دورها في العلاقات المستقبلية بين الطرفين سينمو ويزداد باطراد ومن غير توقف نظرا لتوثق العلاقات ومن أبرز هذه المؤسسات وأهمها:

١- جامعة السوربون.

٢- جامعات باريس والمعاهد والمراكز التابعة لها داخل فرنسا وخارجها: كمعهد الدراسات الإسلامية، ومركز الدراسات العالية للإدارة الإسلامية، ومركز دراسات الشرق المعاصرة ، والمعهد الفرنسي للدراسات العربية بدمشق وغيرها.

٣- الجامعات الفرنسية في الأقاليم: بوردو، مونبيلييه، ليون، ستراسبورغ وغيرها.

أما أهم المكتبات الشرقية فيها فهي : المكتبة الوطنية في باريس، والمكتبة الشرقية، ثم مكتبات الجامعات المتحدة، وفي فرنسا مجالات خاصة بالاستشراق بعضها يعود إلى سنة ١٦٦٥م (مجلة العلماء)، أما عدد تلك المجلات فيبلغ (ثلاثين مطبوعة)، وبلغ عدد المستشرقين الفرنسيين منذ القرن السادس عشر حتى سنة ١٩٧٨م ما يزيد على ٣٦٠ مستشرقا، بينهم ثلاث أو أربع سيدات[٤] ويجب أن نتذكر هنا أن حركة الاستشراق الفرنسي قد عاصرت في بدايتها الأطماع الاستعمارية للدول العربية والإسلامية، وقد استخدمت فرنسا الكثير من المستشرقين في أغراض سياسية استعمارية بعيدة عن العلم ، وذلك من أجل وضع خططها السياسية مطابقة لما تقتضيه الأوضاع في البلاد الإسلامية من ناحية، ولتسيير هذه الأوضاع طبق ما تتطلبه هذه السياسات في البلاد الإسلامية من ناحية أخرى لتسيطر على الشعوب الخاضعة فيها لسلطانها. علما بأن هذا لا ينفي وجود مستشرقين وصفوا بالموضوعية والشجاعة الأدبية في دراساتهم الإسلامية والحضارة العربية، منصفين ومتعاطفين مع الشعوب التي يدرسون تراثها دراسة

علمية جادة، فحققوا ، وفهرسوا ، ونشروا كتبا تعد اليوم مراجع مهمة للباحثين والدارسين يقول المستشرق مكسيم رودنسون: «إن الدراسات الاستشراقية اليوم معظمها دراسات جادة وليس أمامها أي خيار آخر من أجل إثبات وجودها العلمي ومصداقيته عند الباحث المتخصص أو القارئ إلا باتباعها منهجا علميا دقيقا يتوخى تقديم الفائدة والكشف عنها بعيدا عن الميول الدينية المسيحية أو اليهودية وتعصبها اتجاه المجتمعات ذات الانتماء الديني المخالف لها وإن الدراسات الاستشراقية الحديثة التي كتبها جيلي أو الجيل اللاحق من المتخصصين المعنيين بشؤون الشرق العربي الإسلامي لم تكن سوى دراسات تتوخى الكشف العلمي بصدد الموضوع الذي تتناوله وإن كان هناك شيء (تنتقد) بسببه فهو يأتي انطلاقا من نظرة مسبقة أو رؤية غربية للعالم دون أن تكون هذه النظرة ذات تعصب أو مراهنة على حيادية البحث العلمي»[٥].

الرأي نفسه يتبناه المفكر الجزائري المقيم في فرنسا الدكتور زمحمد أركونس حيث يقول: «إنه بعد انتهاء الفترة الاستعمارية بدأ المستشرقون ينتقلون إلى ممارسة جديدة انتقادية لمهنتهم ، وشرعوا ينتقدون ما صدر عن العلماء قبلهم في الفترة الاستعمارية من مؤلفات، وأخذوا يبحثون عن مناهج جديدة يمكن أن يطبقوها لدراسة الحضارة العربية وأجبروا من خلال هذا الانتقاد الذاتي إلى مراجعة المناهج التي تستعمل لدراسة الحضارة العربية ذاتها»[٦].

أما الدكتور «إدوارد سعيد» فإنه ينوه بأعمال بعض المستشرقين الفرنسيين حيث يرى أنه «لن يحتاج المرء إلا إلى ذكر الإنجازات الفائقة لباحثين مثل جاك بيرك، مكسيم رودنسون، إيف لاكوست، روجيه ارنالديز-الذين يختلفون اختلافا واسعا فيما بينهم في طريق التناول والنية- ليدهشه المثال الرشيمي الخلاق (لماسينيون) الذي لا يخطئ الإدراك أثره الفكري العميق عليهم جميعا.. الرمز الناضج لذلك التطور الحاسم في الاستشراق الفرنسي.[٧] إن تأثير ماسينيون في الاستشراق الفرنسي ومحترفيه عميق للغاية، ورغم أنه اتهم في بعض الأوساط الإسلامية -كما يحكي هو نفسه- بالانتماء إلى الطابور الاستعماري الخامس ، والتقنع بالتصوف لبلوغ مآربه، ورغم تكريسه بعض عناصر المذهبية الاستشراقية التقليدية فإن من الإنصاف أن نقول: إنه - بحساسيته الإنسانية القوية ، وثقافته الموسوعية العالية المتفتحة - كان أول مستشرق حاول وضع الاستشراق على

محك العلوم الإنسانية، بل أدمجه كذلك فيها، وهذا من خلال مقالات عديدة في السوسيولوجيا الحضارية واللسانيات وعلم النفس والتاريخ، كان رائد التجديد والتطور من حيث إنه تميز عن كل سابقيه بقدرات إبداعية مخصبة، وبسعة أفق قلما تحصل حتى عند العلماء من أمثاله، وهو على هذا الصعيد جدير بالتنويه ووافر الإعجاب.(٨)

أما المخطوطات العربية اليوم في المكتبات الفرنسية المختلفة، والتي جمعت عبر المراحل التاريخية المختلفة، فإنها تزيد على سبعة آلاف مخطوطة يعود تاريخ نسخها إلى عصور تاريخية مختلفة، فمنها ما يعود إلى القرن العاشر الميلادي (الرابع الهجري) ومنها ما يعود إلى القرن الثامن عشر الميلادي (الثاني عشر الهجري)، قبل انتشار الطباعة في البلدان العربية على وجه العموم. وتضم المكتبة الوطنية في باريس وحدها (٨٧) مصحفا، وقد قدر «كوركيس عواد» خبير المخطوطات المعروف جملة هذه المصاحف بنحو خمسة آلاف ورقة معظمها كتبت في القرن الثاني والخامس للهجرة، وطائفة كبيرة من هذه المصاحف مكتوبة على ورق الغزال، بالخط الكوفي، ومن أقدم المصاحف المكتوبة بالخط الحجازي المصحف الذي يحمل رقم ٣٢٦ عربيات، ناسخه مجهول وغير مؤرخ، كما تحتفظ المكتبة الوطنية كذلك ضمن نفائس المخطوطات بالمصحف الذي خطه ياقوت المستعصمي سنة ٦٨٨ه، والمصحف يحمل رقم: ٧٦١٦ عربيات، وكتب على ورق ذي لون ضارب إلى الصفرة وعدد أوراقه ٢١١ ورقة. واستهل بصفحتين مزخرفتين بأشكال هندسية جميلة، على جانبيهما طرتان، وعلى ظهر الورقة الثانية وردت سورة الفاتحة وأول البقرة يحيط بها إطار على جانبيه زخارف نباتية.(٩)

«وكان لنشر أمهات المخطوطات العربية في فرنسا خاصة، وأوربا عامة نشرا محققا- أثر عميق في إحياء تراثنا وإظهاره للنور على أوسع نطاق ممكن للإفادة منه، وقد أدى ذلك إلى تطوير نهضتنا الحديثة ودفعها إلى الأمام أشواطا بعيدة. ويرى الأستاذ الرئيس زمحمد كرد عليس أنه: لولا عناية المستعربين بإحياء تراثنا لما انتهت إلينا تلك الدرر الثمينة التي أخذناها من طبقات الصحابة، وطبقات الحفاظ، ومعجم ما استعجم وفتوح البلدان، وفهرست ابن النديم، ومفاتيح العلوم، وطبقات الأطباء، وأخبار الحكماء، والمقدسي، والاصطخري، وابن حوقل والهمذاني، وابن جبير، وابن بطوطة، إلى عشرات من كتب الجغرافيا والرحلات التي فتحت أمامنا معرفة بلادنا في الماضي، وبها وقفنا على مقدار حضارتها»(١٠).

الفرنسيون والاهتمام بالإسلام:

اهتم الفرنسيون بالدين الإسلامي اهتماما علميا في بداية القرن السابع عشر، فقد كتب (بوديه) كتابا شرح فيه حياة النبي ﷺ منذ بعثته وحتى وفاته كما تناول بعض المستشرقين الكتابة عن الإسلام، ففي سنة ١٧٣١ طبع الكونت (دي نوفليه) تاريخ العرب وحياة محمد ﷺ ، وفي سنة ١٧٨٨م كتب (دي باستوريت) كتابه الذي تحدث فيه عن ديانات الشرق وأفرد في مؤلفه صفحات كثيرة عن الإسلام، وهكذا عرف الفرنسيون الإسلام وكثر عدد الباحثين والدارسين للإسلام عندما اتصل هؤلاء بمسلمي شمال إفريقيا، واهتموا بعد ذلك بترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة الفرنسية مما جعل بعض الفرنسيين يتعرفون عليه، وكان من أوائل الفرنسيين الذي أسلموا: (الفونس إيتين، ونونبه، والمستشرق إيتيان دينيه)، وقد اتخذ هذا الأخير الجزائر مقرا لإقامته بعد إسلامه، فكتب كتبا منها: «حياة الصحراء» و«ربيع القلوب» و «الشرق كما يراه الغرب» وقد أشار فيها إلى الإسلام بكل تقدير وحب ووفاء. وهكذا تعرف الفرنسيون على الإسلام من خلال كتابات المستشرقين الذين اعتنقوا الإسلام. وأصبح اليوم من حيث أهميته العددية هو الدين الثاني في فرنسا. وتشير الدراسات إلى وجود مليونين ونصف المليون من المسلمين في فرنسا ينحدرون من بلدان مختلفة كالجزائر والمغرب ومصر وتونس ولبنان وليبيا وسوريا والعراق وموريتانيا وباكستان وتركيا، وهناك حوالي أربعين ألفا من الفرنسيين اعتنقوا الدين الإسلامي حديثاً، إن معظم المثقفين الفرنسيين الذي يعتنقون الإسلام متأثرون بكتابات الفيلسوف (رونييه غينيون) أو (لويس ماسينيون) أو ببعض الملفات الصوفية، وتقول (إيفافيتري) المسؤولة السابقة عن قسم العلوم الإنسانية في المعهد الوطني الفرنسي للبحوث العلمية: زإننا لا نهدي إلى الإسلام بل نعتنقه، ويجب أن يكون واضحا للجميع أن المعتقدات الإيمانية في الإسلام لا تفرض على المؤمنين التنكر لديانة آبائهم.. وإن الأفكار التي يكونها الغربيون عن الدين الإسلامي خصوصا في ما يتعلق بالقدر والجهاد خاطئة.. إنني من جيل زجارodيس فلقد درسنا معاً وكُنَّا نشعر أن الإسلام بعيد جدا عن أفكارنا وطبعنا، وكنا في ذلك الوقت نجهل الديانات غير المسيحية. وبعد أن بَدَأْتُ أشك في الكاثوليكية تعلمت السنسكريتية والبوذية، بعد الحرب العالمية الثانية، قررت متابعة دروسي الجامعية والتخصص في الفلسفة، وذات يوم

أهداني أحد الأصدقاء كتابا في اللغة الإنجليزية بعنوان (إعادة بناء الفكر الديني الإسلامي) لمؤلفه محمد إقبال، عندما قرأته أعجبني كثيرا لأنه أجاب على بعض تساؤلاتي حين عرض لأفكار كبار مفكري الإسلام الذين كنت أجهلهم تماما، ولقد ظهر لي الدين الإسلامي دينا عالميا غير مختص «بشعب مختار»، وهو بمثابة قاسم مشترك بين جميع الديانات ؛ لهذا يمكننا إضفاء صفة (العالمية) عليه لأنه يغتني بالثقافات الأخرى. وتضيف قائلة: ذهبت مرتين إلى مكة المكرمة لأداء فريضة الحج وإني أصلي خمس مرات يوميا، وإني أصوم وأتلو صلاتي بالفرنسية والعربية، ولقد أعجبت كثيرا بكتابات لويس ماسنيونس.[١١]

إن موجة الإسلام الجديدة في فرنسا هي من بين القضايا التي تأخذ باهتمام مجموعة من الباحثين الفرنسيين، كما أصبحت محور اهتمام ومناقشات الصحافة والإعلام في فرنسا، فلا تخلو الصحافة الفرنسية من المقالات والدراسات والبحوث المسترسلة حول موضوع (عودة الإسلام) وتنامي انتشاره في العالم، وشديد تأثيره على الحياة العامة في فرنسا عبر حضور جمهور المهاجرين العرب والمسلمين. وظهر نموذجان من التخصص في موضوع (شؤون الإسلام) عبر الإنتاج الفكري والصحفي الفرنسي، النموذج الأول ينشطه الأساتذة والباحثون الجامعيون الذين يهتمون بالعالم الإسلامي ثقافة وفكرا وحضارة (المستشرقون- والمستعربون). منهم من يؤكد على جانب تطور الفكر الإسلامي واستمرارية تأثيره على الحياة السياسية في المجتمعات الإسلامية، ومنهم من يرى أن الفكر تحول إلى إيديولجية سياسية بحتة، وآخرون يعتقدون أن الإسلام (دينا وسياسة وفكرا) هو بمثابة رد فعل الشرق على الحداثة الغربية.

أما النموذج الثاني، فيكمن في نشاط العدد الوفير من الصحفيين الذين تخصصوا عبر تجاربهم وتحقيقاتهم، ومتابعتهم للأوضاع السياسية والاقتصادية والدبلوماسية في العالم العربي والإسلامي. إن إنتاج هؤلاء يختلف في قيمته مع نتاج الجامعيين، إن هدف عملهم ينحصر في الوصف والتقرير والوقوف على الأحداث الجزئية، في حين أن الدراسات والبحوث تهدف إلى الوقوف على القوانين الموضوعية والعامة بالتطور مثل المجتمعات وثقافتها وحضارتها. علما بأن بعض الكتابات تتخذ من المهاجرين العرب موضوعا للتشهير بالإسلام والمسلمين وخصوصا في أثناء الحملات الانتخابية. وترى الأحزاب اليمينية

العنصرية أن موجة انتشار الإسلام في صفوف السكان الفرنسيين هي أخطر حرب يمكن أن تعلن ضد فرنسا.[١٢] وعبر الصحفي «جاك جوليار» عن استغرابه الشديد للسرعة التي يتم بها انتشار الإسلام في فرنسا، وأكد على أن هذه القضية يقف وراءها سبب جوهري واحد، هو كون بعض العلماء المسلمين استطاعوا تبسيط مبادئ العقيدة الإسلامية وتنقيتها من أفكار التشدد والجحود، ثم اعتبار الإسلام عقيدة لا تكرهك على اعتناقها، وهذه هي النقطة الأساسية التي ساعدت على انتشار الإسلام في صفوف الفرنسيين، إنه دين السماحة، وحيث لا إكراه في الدين.[١٣] والفرنسي بطبعه، إنسان عنيد، لكن عندما تشعره بأن الدين الإسلامي دين الحوار والسلم، ونبذ الاستغلال، وعدم التعدي، فعلى الأقل يجد نفسه خاضعا منذ صباه لخطاب واسع من الأخطاء ويحاول ما أمكن حسب رأي زجوليارس أن يملأ مواقعها بعلامات استفهام واضحة، وهي المرحلة الأولى من البداية التي تعني وضع الأسئلة في أماكنها الصحيحة. ومن جهة أخرى تتساءل السلطات الفرنسية عن دواعي تشبث الإنسان المسلم بتعاليم دينه إلى هذه الدرجة، وعجز كل مظاهر الحياة الفرنسية عن التغلب عليه وإذابة هذا الاعتقاد، ويرى الكاتب الفرنسي (جيل كيبيل) المختص في القضايا العربية والإسلامية وصاحب كتاب (تخوم الإسلام). «إنه من الخطأ أن ننظر إلى الفرنسي المسلم بالمنظار نفسه الذي يمكن أن يكون عليه المسلم في دول المغرب العربي. فبالنسبة للأول هناك إرث متراكم من الصعب عليه أن يتخلص منه، وأقصد هنا خصوصية العيش والتصرف في فرنسا، أما بالنسبة للآخر فإن الأمر لا يُطْرَحُ له على شكل معضلة، إنه وُلِدَ مسلما وشَبَّ على ذلك، ويحمل معه كل موروثاته العقدية والتربوية، ومن جهة أَخرى من الصعب جدا أن تفرض على الفرنسي أي شيء مهما كان نوعه، يتسم بالشدة والإكراه والجحود، واعتقد أن الإسلام لم ينتشر في المجتمع الفرنسي بهذا الشكل الذي هو عليه الآن إلا لأنه دين الحوار: الحوار بكل أشكاله، ومن كل جوانبه..

وأعرف أنه من الصعب كذلك إخفاء الجرائم التي تتعرض لها الجالية المسلمة من دول المغرب العربي، فهي محط ممارسة إرهابية من قبل بعض التنظيمات الفرنسية المتطرفة، وأعتقد أن رد الفعل الأول من الإنسان المسلم في فرنسا هو تأكيد تشبثه بهويته وخصوصية معتقده كنوع من التسلح[١٤].

إنه من الطبعي أن يواجه المسلمون في فرنسا معوقات قانونية وسياسية واجتماعية خطيرة وبشكل يومي، وفي هذا الإطار ورغم أن الحكومة تعترف بالحرية الدينية لكل الجماعات غير المسيحية- فإن هذه الحرية تظهر في بعض الأحيان محدودة وسطحية وتكتفي بالتعبير عن الاحترام العام لمعتقدات الفرد الدينية فقط، وفي حالة المسلمين نادرا ما تحمست الحكومة الفرنسية لبناء المساجد وتأسيس المراكز الثقافية الإسلامية والمدارس الدينية، إذ من العادة أن تحاول هذه الحكومة سواء أكانت اشتراكية أم يمينية عرقلةَ تزايدِ مثلِ هذه المؤسسات الإسلامية بحجة أن الحكومة الفرنسية تحول جاهدة دونَ زانفصَالس المسلمين عن المجتمع الأوروبي الذي تحاول الحكومة دمجهم فيه، لذا نرى أن هذه المؤسسات تشيد عاد بمساعدة الدول الإسلامية وبعض الجمعيات الإسلامية المحلية، وكمثال على هذه المعوقات نذكر منها ما يلي:

* كانت الساحة قد عرفت في السنوات الأخيرة بروز مسألة حجاب الرأس التي رفضت الفتيات المسلمات نزعه في المؤسسات التعليمية على الساحة الإعلامية، واشتد النقاش حول علاقة ذلك بمبادئ الجمهورية الائكية، والاستفزاز الذي يشكله ارتداء الحجاب لغير المسلمين، وتفرع النقاش إلى أمور أكثر جدية بما فيها عدم احترام القوانين الفرنسية. (مذكرة وزير التربية فرانسوا بيرو، دستورية المذكرة أو عدم دستوريتها)، وسبل الطعن في القرارات الإدارية المترتبة فيما بعد إلى مناقشة موضوع يتعلق «بالهوية الفرنسية» .

أما جريدة (لوموند) التي لا تكف عن التغني بالرصانة والدقة- فقد أنجزت ملحقا خاصا عن الإسلام في عددها الصادر (١٣/١٠/١٩٩٤م) ضم مجموعة من المقالات لأسماء فرنسية إضافة إلى استطلاع للرأي نشرت نتائجه بالملحق نفسه حيث ورد في الاستطلاع أن الإسلام يعد الدين الثاني في فرنسا لكنه دين غير محبوب ، فقد تحدثت عن القهر الذي تعاني منه المرأة في بعض بلدان الشرق، وقطع يد السارق ، والانتصار لتعدد الزوجات واستفراد الرجل بالعصمة ، وجلد الزاني.. وكأنه لا يوجد في الإسلام إلا هذه الأمور، بينما أغفلت كل حديث عن النبل والتسامح والإخاء والعدالة والمروءة والحلم وغيرها من الفضائل. والشيء ذاته لجأت إليه صحيفة (الفيغارو) و(النوفيل أوبسرباتور) و(الليبيراسيون).

«والمدهش في الأمر أن التليفزيون الفرنسي بقنواته المختلفة يبذل جهدا حثيثا لإثارة الكراهية ضد المسلمين حتى صار يمنع المثقفين الفرنسيين الذين يعارضون تلك اللوثة الفرنسية من الظهور على شاشته وفي برامجه، والباحث الفرنسي المعروف «فرانسوا بورجا» وهو من أكثرهم تفهما وإنصافا نموذجٌ لضحايا هذا الموقف الغريب، حيث لا يُسْمَحُ له بالظهور في برامج قناة تليفزيونية ألمانية (آ.ر. تي) والذي يستعين به هم الألمان وليس الفرنسيون!

ولكننا نسجل أيضا بتقدير بالغ موقف العديد من المفكرين الفرنسيين الذي يسعون إلى تفهم الدين الإسلامي والحضارة الإسلامية بشكل دقيق. فيعقدون الندوات ويصدرون كتبا يدافعون فيها عن الإسلام والمسلمين منفذين بذلك ادعاءات المعادين بالحجج والبراهين. يقول الأستاذ المتخصص في الإسلاميات (برونو آتين): «إن الإسلام كان ذا صورة رومانسية عندما كان بعيدا عنا لكنه الآن يعشعش بيننا ويعيش في أوساطنا فهل يجب أن ننسى التاريخ؟ إن الإسلام الذي كان موجودا في فرنسا كان «مُدَجَّنا» أو متوطنا لا يثير أي احتكاك، ولقد نسي الفرنسيون اليوم أن الجنوب الفرنسي كان مسلما قبل عشرة قرون. يعتقد الفرنسيون اليوم أن المشاكل ازدادت بتزايد أعداد المسلمين المقيمين في وطنهم، لكنهم نسوا أن عدد المسلمين في الستينات كان أكثر مما هو عليه اليوم. والحقيقة أن الغرب لم يكن ينتبه لوجود الإسلام طالما كانت الشيوعية هي عدوه الأيديولوجي الرئيسي. لكن بموت الشيوعية اكتشف الغرب أن العدو الداخلي (الذي تمثل في الإسلام) هو أخطر عليه من العدو الخارجي القابع خارج الحدود، ويجب عدم جواز التعميم وتحميل الأمر إلى الدين الذي يحرم قتل النفس، وهو لا يفرق بين البشر في أي شأن من شؤون الحياة ويقول (لا فرق بين عربي وأعجمي إلا بالتقوى)[١٥].

الهوامش

(١) انظر مجلة (الفكر العربي) عدد خاص عن الاستشراق الجزء الأول (٣١) ص: ٦٢ (لم الاهتمام بالاستشراق؟ د. شكري النجار).

(٢) أنظر كتاب تاريخ الدراسات العربية في فرنسا/ سلسلة عالم المعرفة/ عدد: ١٦٧/ الدكتور محمد المقداد/ ص: ٩٥/ .٩٦

(٣) المرجع نفسه/ ص: .١٢٨

(٤) مجلة الوطن العربي/ عدد: ٤٠/ ص: .٦٢

(٥) انظر مجلة (رسالة الجهاد) اللليبية/ عدد: ١٩٨٨/٧٠م ص: ٥٩/ حوار معه أجراه مندوب المجلة في فرنسا.

(٦) استجواب معه نشر في جريدة (الأنباء) الكويتية/ عدد: ١٩٨٣/٥/٢م/ ص: .٣٢

(٧) انظر كتاب الاستشراق ص/٢٦٨/ .٢٦٩

(٨) انظر دراسة الدكتور سالم حميش عن الاستشراق الفرنسي في ركب العلوم الإنسانية/مجلة (المستقبل العربي) عدد: ١٦٢ غشت ١٩٩٢م/ص: .١٥

(٩) انظر جريدة الشرق الأوسط عدد: ١٩٩٣/٦/١٩م/ ص:١٩ (المخطوطات الإسلامية في المكتبة الوطنية بباريس/ جليل العطية).

(١٠) انظر كتاب الدراسات العربية في فرنسا/ مرجع سابق ص: .٨٩

(١١) انظر صحيفة (لوموند) الفرنسية/ عدد: ١٩٨٣/٧/١٢/ ص:،١٢ وقد اعتنقت الإسلام سنة ١٩٦٦م.

(١٢) انظر الملحق الأسبوعي لصحيفة (الأنباء) المغربية/ عدد: ١٦/١٥ ماي ١٩٨٨م (حوار مع جيل كيبيل) حول سؤال الإسلام في فرنسا/ ص: .٩

(١٣) المرجع نفسه/ ص: .٩

(١٤) المرجع نفسه/ ص: .٩

(١٥) مداخلته في ندوة (الإسلام في الغرب) التي انعقدت في باريس ونظمها مركز الدراسات المعاصرة بباريس/ نقلا عن جريدة القدس/ عدد: ١٩٩٦/٥/٢م/ ص: .١٤



التسامح والثقافات

الدكتور عاطف علبي*

يقال إن الشعوب المتمدنة والمتحضرة والمثقفة هي أقرب (دون حتمية ذلك) إلى أن تكون متسامحة ويقوم فيها المجتمع المدني، وبالتالي العلمنة التي بإمكانها القضاء على اللاتسامح أو التعصب. بناء عليه هناك علاقة بين التسامح والثقافة. فالمساحة الثقافية (الدين، الفلسفة، علم الاجتماع، السياسة، القانون، الأدب، الفن.. إلخ....) تشكل مضمون الإطار التاريخي الذي ولد ويولد فيه من اللاتسامح التسامح.

لذلك لتوضيح لوحة الموضوع لا بد في البدء من تعريف التسامح وكذلك الثقافة. التسامح هو موضوع كبير، لذلك نحيل من يرغب فيه، لا سيما بالعمق والتفصيل إلى الفصل الثاني من كتابنا «أضواء على التسامح والتعصب»[1]. أما هنا فنكتفي ببعض التعريفات بالنسبة له- التسامح-، ومن ثم ننتقل إلى تعريف الثقافة، وبعدها نتناول العلاقة بينهما- التسامح والثقافة، أو بالأحرى الثقافات كونها متعددة.

ما هو التسامح؟

إن كلمة تسامح باللاتينية Tolerantia وبالفرنسية tolerance وبالإنجليزية

---

* أستاذ سابق بكلية الحقوق بالجامعة اللبنانية .

toleration وهي تعني لغوياً التساهل وعند علماء اللاهوت الصفح عن مخالفة المرء لتعليم الدين[٢].

ومن معاني التساهل (وهو التسامح بتعبيرنا): «أنه سلوك شخص يتحمل دون اعتراض أي هجوم على حقوقه في الوقت الذي يمكنه فيه تجنب هذه الإساءة. ويعني استعداد المرء لان يترك للآخر حرية التعبير عن رأيه ولو مخالفا ولو خطأ»[٣].

أما أديب إسحاق فيرى فيما نسميه التساهل وهو التسامح: «رضا المرء برأيه اعتقاد الصحة فيه واحترامه لرأي الغير كائنا ما كان، رجوعا إلى معاملة الناس بما يريد أن يعاملوه به. فهو على يقينه لما يراه لا يقطع بلزوم الخطأ في رأي سواه، وعلى رغبته في تطرق رأيه إلى الأذهان، لا يمنع الناس من إظهار ما يعتقدون»[٤].

فهذا التعريف لأديب إسحاق أكثر تفصيلا من تعريف حسن حنفي الآنف الذكر، وبالتالي فالتعريفان متممان لبعضهما بعضا.

وبهذه المناسبة فالإمام الشافعي - رضى الله عنه - يقول: «رأيي صواب يحتمل الخطأ ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب». وهذا منتهى التسامح ورفض مطلق للتعصب. ومعلوم أن الشافعي عاش في القرن الثاني للهجرة أي قبل ١٣٠٠ سنة. وبذلك يتجلى التسامح في الفقه الإسلامي قبل الأخذ به دينيّاً ومدنيّاً في القرن السادس عشر على أثر الحروب الدينية المسيحية.

أما قاموس لاروس الموسوعي فيرى أن التسامح هو موقف من يقبل لدى الآخرين وجود طرق تفكير وطرق حياة مختلفة عما لديه هو. وبالتالي فهو موقف من يتحمل نتائج العوامل الخارجية عليه، لا سيما العدائي والمضر به منهما. وبذلك يصبح مبدأ التسامح مبدأ توافقياً ويكون الغرض منه ليس الأخذ بالممنوعات ولكن الوصول إلى التوافقات. هذا والتسامح في الدين هو احترام حرية التعبير والانفتاح الفكري تجاه الذين يمارسون ديانات وعقائد دينية مختلفة عما نمارس[٥].

وهنا بالنسبة لما سلف من تعريفات فالجديد هو فكرة التوافق.

وفي هذا المجال لا بد من الأخذ بهذه الكلمة- التسامح- في الإطار الفلسفي وكذلك التاريخي- الجغرافي للإجابة على: متى ظهر التسامح؟ ولماذا وأين وكيف؟ حيث تبرز تعريفات تتماشى والتطور الذي انتاب الدين والفلسفة على مر العصور نتيجة التحولات الحضارية المختلفة.

فهناك تعريف للتسامح في التاريخ أقدم من تعريف لاروس الذي عرضنا(مقروناً

بتعريفي حسن حنفي وأديب إسحاق أيضاً) يتماشى مع ظهور الكلمة في القرن السادس عشر إثر الحروب الدينية حتى الأخذ بها في القرن التاسع عشر مع الفكر الحر وبالمعنى المعاصر(التسامح مع الزواج الحر والبورنوغرافيا والمخدرات... إلخ...). ذلك أن الدعوة إلى التسامح تأتت عن أزمة الإصلاح وفي غمرة الحروب الدينية وبالتالي «فالتمسك بالمعتقدات تمسك بالموقف الديني»[٦].

هذا التعريف الذي بدأ دينيّاً وانتهى -إن جاز التعبير- مدنيا «يتلخص بالنسبة للدين» في كون الدولة هي صاحبة السلطة في المجال الديني، إنما النظام العام يفيد من السماح لكل المعتقدات بالتعبير الحر عن ذاتها[٧].

بناءً عليه فالمناداة بالتسامح هي لمصلحة الدولة والمجتمع المدني، ومن ثم فنحن هنا تجاه ما يمكن تسميته بالتسامح السياسي.

هذا بالإضافة إلى ما ورد في هذا المجال فإن الأخذ بالدين مرتبط بالدولة وحيث إنه ليس النفع للنظام العام المنبثق عن الدولة من ذلك، بل هو الواجب على الدولة القيام به، نتيجة لما ورد لدى حسن حنفي: «إن سلطان الحكومة لا يستطيع أن يؤثر في معتقدات الإنسان الدينية، وإن الرضوخ للحكومة في هذا الأمر لا يُنْتِجُ إلا اعترافات يحدوها الرياء والكذب. إنه لينبغي إفساح المجال لكل مذهب وإن من واجب الحكومة المدنية أن تحقق سعادة الأفراد جميعاً، سواءٌ من كانت معتقداته صحيحة ومن كانت معتقداته سقيمة. إن الله نفسه ليبين لنا رغبته في أن يعبده الناس بوسائل شتى وإننا نستطيع الوصول إليه من ألف سبيل»[٨] (منها عبادة الله في الطبيعة، في الحقيقة، كما لدى طاغور في مجموعته الشعرية الجنينة) وفي ذلك توسع بالنسبة لما ورد لدى «لالند» مع ربط للمدني بالديني معمق في جذوره الدينية والمدنية. وذلك باعتبار أن جهودا عديدة قد بذلت من اجل إرساء مبدأ التسامح، وذلك منذ صدور مراسيم التسامح الرومانية للمسيحيين سنة ٣١١-٣١٣م، ثم التسامح بين المسيحيين وفرقهم المختلفة. ومن الصدف الغربية أن يكون رجل غير مسيحي هو الذي علم الطوائف المسيحية كيف تتسامح بعضها مع بعض. إن ذلك الرجل هو تمستيوس[٩] الذي وجه خطاباً إلى الإمبراطور «فالنس» حضه فيه على إلغاء المراسيم التي أصدرها لاضطهاد مخالفيه من المسيحيين[١٠]. وقد شرح له ما أوردنا من تعريف يدل على واجب الحكومة في الموضوع مبيناً تخطي الرياء والكذب وطارحاً شفافية دينية في علاقتنا مع الله.

يبدو لنا أن هذا يعود إلى المستوى الرفيع الذي وصلت إليه الوثنية وحضارتها والى الحس المدني لدى زتمستيوسسِ ورؤيته السياسية وقبوله بالدولة الديمقراطية. وذلك لأنه أيام «كونستنتان» Constanti الذي اعتنق المسيحية سيفرض الدين المسيحي ويعود عدم التسامح تجاه من ليس بمسيحي. ذلك أن كونستنتان كان قد رأى الضعف الذي دب في الإمبراطورية ورأى تفاني هؤلاء المسيحيين في معتقدهم، رغم رميهم إلى السباع، تراءى في توحيد الإمبراطورية تحت راية الدين المسيحي وسيلة لتماسكها وشد لحمتها. فكما نرى فالتسامح وعدمه رهن بالظروف التاريخية وليس هو مجرد مبدأ أخلاقي فقط.

بعد ذلك نعود لتعريف «لالند» حيث «إن التسامح عنده هو موقف فكري، أو قاعدة سلوك لشخص ما، تتلخص في أن يترك لكل إنسان حرية التعبير عن آرائه، في الوقت الذي لا يوافق عليها ولا يشارك فيها. لذلك فحرية الفكر هي واجب للتسامح»[١٠].

هذا بالإضافة للتحديد العصري للتسامح القائل: بعدم التخلي عن القناعات الذاتية، أو الامتناع عن الجهر بها، والدفاع عنها، أو نشرها، إنما الامتناع في ذلك عن كل الوسائل العنفية والتعسفية والمضرة. بكلمة طرح الآراء دون العمل على فرضها»[١٣] هذا بالإضافة أحيانا إلى «الاحترام اللطيف لمعتقدات الآخرين، كونها تعد إغناءً للحقيقة الكاملة»[١٤].

فكما نرى فهذا التعريف الديني والمدني والعلماني، إلى حد ما، والأخلاقي للالند، والذي عرضنا، يعد أكثر تفصيلاً «أفقياً وعمودياً»، إن جاز التعبير، بالنسبة للتعريف السابق للقاموس الموسوعي لاروس (وغيره) الأكثر تكتيفا في مرماه. كما أنه يذكرنا بفكرة بوسيه»[١٥] Bossuet في كون التسامح المدني مرتبطاً بذهن من يتمسك به بالتسامح الديني، وحيث نتذكر أيضاً كتاب «ف. بويسون» F.Buisson المرتكز الديني للأخلاق العلمانيةس (Fshbachen,١٩١٧)[١٦].

ونضيف إلى ذلك أن التسامح هو من أهم القيم التي يتطلبها التاريخ الحديث ففي عالم يتجه إلى الوحدة، فإن تلاقي المتنوعات يمكن أن يكون قتالا إذا لم تتألف بغرض الاغتناء المتبادل للخلافات فيما بينها فالتسامح هو بالتالي ، وبمنتهى الإيجاز الاعتراف بالآخر والتعايش معه والتقدير له والقبول به ومحاولة التبادل الخلاق معه[١٧].

وهذا يذكرنا بطرح حوار الثقافات الذي تنادي به الفرانكوفونية وبنداء البابا يوحنا بولس الثاني أيضا والقائل بحوار الثقافات من أجل حضارة السلام كما أن التسامح متجذر في التاريخ بعمق تجذره في ضمير الإنسانية وقد عرف الانتكاسات والتراجعات (من جراء اللاتسامح) التي لم تُعِقْهُ عن شق طريقة عبر العصور. إنما في إطار النسبية ، حسبما نرى ، وذلك لان جدلية العلاقة بين التسامح واللاتسامح تاريخياً تدعو إلى الانطلاق من اللاتسامح للوصول إلى التسامح. وكذلك من التسامح نصل إلى نسبية الاخذ به من جراء التوق المزدوج للبشرية إلى الأمان والحرية، الأمر الذي يعيدنا إلى اللاتسامح ولو النسبي، وربما ، حسب الظروف التاريخية، إلى اللاتسامح ولنتذكر هنا قول «ديدور» بالنسبة لذلك «وميرابو» ايضاً : المتسامح طالما هو ضعيف من المحتمل جداً أن يصبح غير متسامح إذا ما تزايدات قوته (ميرابو)[١٨]، التسامح هو نظام المقهور الذي يتركه عندما يغدو قوياًّ ، لدرجة أن يصبح لا متسامحاً «ديدرو»[١٩].

فكل شئ في الوجود هو خاضع لقانون النسبية ، سواء أكان ذلك في الطبيعة أم في المجتمع ، وسواء أكان الأمر يتعلق بالتركيب التحتي أو التركيب الفوقي للمجتمع.

ما هي الثقافة؟

الثقافة هي مجموع المعارف المكتسبة والتي تسمح بتطور النقدية والذوق والمحاكمة. كما يعتبرها «هريوت» «herriot» ما يبقى بعد أن ننسى كل شيء. ويقال في وصف إنسان مثقف إنه ذو ثقافة عالية أو قوية أو متينة، أو حتى بعضاً من ذلك الوصف أو كله . وفي مجال الاختصاص يقال عن شخص ما: إنه ذو ثقافة فلسفية أو أدبية أو علمية أو فنية أو كلاسيكية... الخ .. أما صاحب الثقافة العامة فهو الإنسان الذي هو متمكن من حقول الثقافة التي تعد ضرورية للجميع. والثقافة هي مجموعة المظاهر الثقافية لحضارة ما. يقال: الثقافة الفرنسية، والثقافة العربية، الثقافة اليونانية – اللاتينية، والثقافة الغربية... إلخ[٢٠].

لافت للنظر هنا كون الثقافة مجموعة المظاهر الثقافية لحضارة ما ، بمعنى أن الثقافة ليست بالحضارة . وهذه هي النظرة المثالية في الموضوع والتي تعدّ الثقافة شيئا منفصلاً عن الحضارة لكن النظرة الماركسية لا تقبل بهذا الفصل.

بالنسبة للماركسية : «الثقافة هي كل القيم المادية والروحية – ووسائل خلقها واستخدامها ونقلها – التي يخلقها المجتمع من خلال سير التاريخ». وبمعنى أكثر تحديدا ، فإنه من المعتاد التمييز بين الثقافة المادية (الآلات والخبرة في ميدان الإنتاج وغير ذلك من الثروة المادية) والثقافة الروحية (أي المنجزات في مجال العلم والفن والأدب والفلسفة والأخلاق والتربية ..إلخ) والثقافة ظاهرة تاريخية ويتحدد تطورها بتتابع النظم الاقتصادية – الاجتماعية. وترى الماركسية اللينينية على خلاف النظريات المثالية التي تنكر الأسس المادية للثقافة وتعدها النتاج الروحي زللصفوةس إن إنتاج السلع المادية هو أساس ومصدر الثقافة الروحية. ومن هنا فإن الحضارة هي نتاج أنظمة الجماهير والثقافة الروحية – رغم أنها أساسا تحدد بالظروف المادية – وإلا تتبع تلقائيا التغيرات التي تغذي الثقافة المادية ، التي تتميز عنها باستقلال نسبي واستمرار في التطور والتي تخضع لتأثيرات الشعوب الأخرى. وتتخذ الثقافة – في أي مجتمع طبقي – طابعاً طبقيّاً ، سواء فيما يتعلق بمضمونها الإيديولوجي أو أهدافها العميقة . فتنقسم كل ثقافة وطنية في ظل الرأسمالية إلى ثقافتين تَضُمَّان الثقافة المسيطرة، وهي ثقافة البورجوازية، وعناصر متباينة في تطورها من الثقافة الديمقراطية والاشتراكية للجماهير المقهورة»(٢١).

وكما نرى في الماركسية أنها لا تقر بالفصل الذي تأخذ به المثالية ، ومع ذلك فإنها ترى فصلاً نسبياً بين الثقافة والحضارة ليس إلا، فهناك علاقة جدلية بينهما في مسار تطور التاريخ .وذلك عبر التركيب التحتي والتركيب الفوقي للمجتمع.

بعد هذين التعريفين للثقافة : المثالي والماركسي ، حيث نجد في الأول نجد الفصل الكلي بين الثقافة والحضارة ونرى في الثاني الفصل النسبي بين الثقافة والحضارة، ونعود إلى موضوعنا «التسامح والثقافات» حيث ستنجلي العلاقة وبشكل موسع ومعمق بين التسامح والثقافة أو الثقافات كون الثقافات تتداخل فيما بينها بفعل حركة التاريخ.

يرى الكاتب سليمان بشير ديغان أستاذ الفلسفة في جامعة دكار (السنغال) أن هناك قيماً نظن أنها من عصر آخر، يبدو أنها توجب اقتناعنا بعودة القبيلة، ودلك خلف عدم اليقين في تشكل الدولة – الأمة، حيث تبرز اللايقينية. وفي هذا الصدد هناك تشابه فيما يجري في أوروبا الشرقية وبينما يجري في أفريقيا فقد تلا نشوة بدء عملية «الديمقراطية» بعض خيبة أمل اليوم ، تجلب بعدها تعرية هده

العملية، ودلك في مختلف مظاهر تعدد الأحزاب، ومختلف أشكال انقضاض القبيلة على الدولة ونتائج الانتخابات التي تبدو بمثابة إحصاء اتني[٢٢].

هذا الذي أوردنا يذكرنا بجرجرتنا للقبلية حتى اليوم في عالمنا العربي وكذلك الإسلامي.

إن هذه المظاهر السياسية الإثنية تتأكد لإنتاج الصورة التي يصفها زايمانويل ليفيناسس[٢٣] بأنها: زضجة الثقافات المتعددة والمتوازية ، وكل منها يبرر في إطار ظرفه الخاص. وذلك في زمن لم يكن يتصور فيه بالطبع بَعْدُ أن الإمبراطورية الشيوعية سوف تتفكك. فذلك هو نتيجة «وال الاستعمار الذي خلق بالتأكيد عالماً غير مستعمر ، ولكن أيضا في الوقت نفسه أوجد عالماً تائهاً ضال الوجهة»[٢٤]. ويبدو لنا أن العالم غير المستعمر سياسيّاً بقي مستعمراً اقتصاديّاً (الاستعمار الجديد).

فإذا ما كان الأمر كذلك، وإذا ما تعايشت الثقافات في اطار انفصالها بعضها عن بعض فلن يبقى هناك من معنى لمسألة التسامح . ومن ثم نواجه زتسامحاً من دون عقباتز والذي هو لقاء الغيرية (ما يخص الآخر في مقابل الأنا) وليس الثقافات، إنما بما هو أبعد منها[٢٥]. فلنر إذن زضجة الثقافات ومسألة غير المحتملس.

إن هذا الاصطفاف للثقافات الإنسانية يؤدي إلى اعتبارها كلها مثل تعبيرات عن العالمي وكلها متساوية أو بالأحرى متعادلة .. لكن هل من الضروري عدم التفكير في تعايشها بغير عبارات السيطرة وعلاقات القوى التي تحدد الإمبرياليات أو الانفصالات[٢٦]؟.

يتبادر إلى الذهن في هدا المقام قول جاك بيرك – Jacques Bercque ما معناه أن الخطر قد ظهر إلى الوجود حالياً من تجاوزات القومية الخارقة للدينامية، نحو انتقامات متهورة ، والتي من المفترض أن تدفع الجميع نحو الأكثر من الإنسانية والتصرف الأكثر انفتاحاً نحو العولمة[٢٧].

لكن يبدو لنا أن ما أشرنا إليه آنفاً من بقاء الاستعمار الاقتصادي والاستثمار الجديد قد لعب دوره السلبي هنا في تأجيج القوميات القبلية ، لاحتواء ما في أراضيها من خيرات اقتصادية مستغلاً في دلك تركيبها المتعدد الديانات والمذاهب والاثنيات واللغات. الأمر الذي أدى إلى الصراعات العرقية غير المتسامحة والتأخر عن مواكبة البعد الإنساني في ثقافة وحضارة هده البلدان

الحديثة الاستقلال وتلكنها عن مواكبة العولمة لما تتوجس فيها ، وهي على حق في ذلك من شر اقتصادي قبل أن يكون ثقافياً – حضارياً ، يضمر لها في هذه العولمة . وفي ذلك تعليق على ما يقول جاك بيرك وعلى كل اللوحة السالفة الوصف هنا .

لذلك فالتسامح (بالمعنى الأول وهو هنا القبول بالاختلاف الثقافي)، يجد نوعا ما حدوده في الحالة المعتبرة غير محتملة ، وذلك ابعد من كل شرعية يعمل على بترها مثلاً، وبذلك تتجسد على ما يبدو اللزومية التي عبر عنها «ايمانويل ليفينا» بالنظر إلى الحضارات والحكم عليها انطلاقاً من الأخلاقي فيها.[٢٨]

الواقع أن عصرنتنا وممارستنا لها يعملان على إرساء شرعية نوع من الصراع حول حقوق الإنسان وحول ما يدعى بواجب التدخل، فهذا المفهوم مهما كان احتمالياً وأياً كان الخطر الذي يتضمنه في الممارسة ، لإعطاء لباس أخلاقي للقوة التي تعمل على إظهار المصلحة، ويبقى خطراً رئيسياً عندما يتعلق الأمر بالتفكير في التسامح الحقيقي والإيجابي[٢٩].

نقول تسامحاً حقيقياً وإيجابيا ، على اعتبار أنه يوجد تسامح سلبي –كما نعرف– وهو الذي يقوم على قبول الاختلافات بمعنى القبول بها طالما لا تزعجنا كثيراً أو لا تمسنا مباشرة . وهذا التسامح هنا يمكن أحيانا أن يقبل بغير المحتمل مع رفض محاكمة الآخر من جراء الكره الثقافي[٣٠] وفي ذلك على ما يبدو لنا الوصول إلى اللامبالاة والتي تبدو بمثابة التسامح السلبي في حين نحن بحاجة إلى التسامح الإيجابي ، لذلك يبدو لنا أن هذا المعنى الإيجابي والسلبي للتسامح يتميّز هنا بربطه بالثقافة ، حيث يحدث التسامح الكبير مع ثقافة الآخر .

هذا ومن المحتمل أن يصل التسامح السلبي ، حسب الظرف الثقافي المتطور إلى درجة اللامبالاة كما إلى درجة اللاتسامح . وفي ذلك عود على بدء لإشكالية الموضوع – التسامح (حيث للتفاصيل يراجع الفصل الثالث: إشكالية التسامح زمن كتابنا المشار إليه آنفاًس أضواء على التسامح والتعصّب) ، حيث إنه على ما يبدو لنا أن للثقافة دوراً في تحرك الإشكالية هنا، لكن مع تأكيدنا مجدداً في إطار الحضارة والثقافة على كبر دور العامل الاقتصادي (الذي نرى فيه المقرر الأكبر في نهاية المطاف) الذي يتأكد منه بمراجعة دراستنا العنصرية والحضارة الغربية ، أو الجذور الاقتصادية للتمييز العنصري في مجلة العرفان[٣١] .

لذلك بإمكاننا -ومن دون التركيز على هذا التناقض هنا-، القول بأن «الآَبرتايد» (انظر دراستنا الجذور الاقتصادية للتمييز العنصري المشار إليها أعلاه) كان يمارس هذا التسامح الذي أشرنا إليه الآن ، تسامح كلٍ في بيته (والذي يذكرنا بتعبير بول كالوديل[٣٢] «التسامح هناك لا بيوت له») إن جاز التعبير . إن هذه النظرية «للتطور المنفصل» تفكر بالثقافات التي هي مختلفة بشكل أساسي والمنغلقة في مبادئها وتقاليدها الخاصة . إن الإرادة التي دمغت هذا النظام (الآَبرتايد) قامت على خلق ومنح الاستقلال الأكبر ما يكون «للبوتوستونات» (المعازل) (نظر دراستنا الجذور الاقتصادية للتمييز العنصري في مجلة العرفان المشار إليها) والتي تتوافق والثقافات الأخلاقية المحصاة. وهذا يبدو بالتالي بمثابة الترجمة السياسية للفلسفة التي حتى قبل أن تكون غير متساوية في الواقع ، كانت غير إنسانية بمعنى أنها تختزل مفهوم الإنسانية بمجرد خلاصة علم الحيوان «لإنسانيات منفصلة بعضها عن بعض»[٣٣].

إن إعطاء البعد الفلسفي الأخلاقي للآَبرتايد يبدو لنا أنه في غير محله ، وذلك لأنه نظام عنصري في منتهى اللاإنسانية، ويقوم على المصالح الاقتصادية للأقلية البيضاء في جنوبي أفريقيا ليس إلا ، ويعمل على بنائه اليوم في إسرائيل حيث الحائط المكهرب العازل بين إسرائيل والفسطينيين . إن ما أقدم عليه الكاتب سليمان بشير ديغان من التفسير الفلسفي السياسي الأخلاقي للثقافة لا نقبل به لمثل هذا النظام. وللتدليل على ذلك نحيل من يرغب في التفصيل إلى الجذور الاقتصادية للتمييز العنصري «دراستنا المنشورة في مجلة العرفان المشار إليها آنفاً».

وقد تسرّبت عدوى الآَبرتايد إلى بعض الأيديولوجيات القومية التي نادت بالتطور المنفصل من أجل الخير الأكبر لكل الثقافات . وفي هذا المقام فإن «الآَن دي بينوا»- - Alain de Benoist في كتابه المعنون «أوروبا العالم الثالث»، نفس الصراع «يأخذ هذه الطريقة نفسها في التفكير. ولذلك نراه يقول في كتابه: «لكل الثقافات في العالم الحق في الوجود ، وهذا أمر ضروري من أجل الحفاظ على الخصوصيات الثقافية - الاجتماعية الجماعية . ليس هناك من ثقافة بعد تعدد الثقافات ، فالإنسانية هي مفهوم يعود لعلم الحيوان ، سهولة لغوية أو مفهوم خال من المعنى»[٣٤].

وهنا يسوق الكاتب سليمان بشير ديغان ملاحظتين بالنسبة لقول «بينوا» هذا -

اللاإنساني بالطبع-:

الملاحظة الأولى تتعلق «باللعب» في حق الشعوب ضد المرتكز الإنساني: مفهوم «الإنسانية»، وذلك بالعودة إلى الأنثروبولوجيا النسبية ، التي وضعتها المدرسة الأمريكية، والتي تدعو إلى عدم الحكم القيمي لثقافة ما تجاه ثقافة أخرى. وقد تماشى هذا الأمر مع الحركة النظرية والسياسية لزوال الاستعمار . وقد أنتجت هذه النسبية الثقافية المعادية للاستعمار للأنتروبولوجيا الأمريكية للسنوات ١٩٣٠-١٩٥٠م ما يسميه الآن دي بينوا التوصية الرائعة المقدمة إلى الأمم المتحدة في عام ١٩٤٧، من قبل المكتب التنفيذي للجمعية الأنتروبولوجية الأمريكية، والتي تعلن ما يلي: «إن المستويات والقيم تتوقف على الثقافات التي تتأتى عنها بحيث أن كل المحاولات لصياغة المسلمات (جمع مسلمة: قضية هل يجهل قراء المجلة معنى المسلمة غير بدهية ولا مبرهن عليها ، ومع ذلك يسلم بها كأسس للاستدلال في المسائل النظرية والعملية - المؤلف) التي تتأتى عن المعتقدات أو القوانين الأخلاقية لثقافة ما يجب أن تسحب من كل تطبيق لإعلان حقوق الإنسان على البشرية جمعاء»[٣٥].

أولاً: الحمد لله أنه لم يؤخذ بهذا الرأي في صياغة حقوق الإنسان ، ثم مع موافقتنا على ما ساقه الكاتب سليمان بشير ديغان من وصف لهذه الحالة نضيف أن في ذلك امتداداً للتمييز العنصري القائم آنذاك في الولايات المتحدة نفسها فيما يشمل العالم الذي تنظر إليه ، ولا تزال ، من خلال مصالحها الاقتصادية الرامية إلى الهيمنة العالمية ، والتي تجلت مؤخراً بحركة العولمة (الاقتصادية المغلفة بالفكر الأحادي كثقافة) .

الملاحظة الثانية: مرتبطة بالأولى وتفسّر قول «دي بينوا» «نفس المعركة»، على اعتبار أن أنظمة القمع في بلدان العالم الثالث هي نصيرة لنظرية النسبية هذه بالنسبة لحقوق الإنسان وذلك باسم الأصل والهوية الخاصة الثقافية[٣٦].

ونضيف إلى ذلك ارتباط قيادات هذه الأنظمة في العالم الثالث بالدول الرأسمالية المتقدمة لتأمين مصالحها ، ومن ثم فهناك تماثل بين متوازيين ليس إلا بحكم المصلحة الاقتصادية من طرف مقابل المصلحة السياسية من الطرف الآخر، مع العلاقة الجدلية بين الطريفين والمصلحتين ، فحقوق الإنسان تشكّل المبدأ الذي يوجّه كل ثقافة ، من دون الاختلاط بين الثقافات بشكل خاص ، ويوجهها

نحو التجسيد الكامل للشخصية الإنسانية . من دون هذا الهدف المشترك نحو اللابعد من بعد الثقافات ، فإن حوار الثقافات لن يكون له معنى ، وكذلك التسامح الحقيقي الذي يرمي الحوار إلى إقامته(٣٧).

نشعر هنا بالأخذ بالعقل في مبدأ حقوق الإنسان والحوار الذي هو غير ممكن من دون العقل من أجل التسامح الحقيقي .

وهنا فإن المفكر «آمادو همباتي» - - Amadou Hampate المالي من أفريقيا وضع مقابل التسامح الذي يتأتى عن مجرد اصطفاف الثقافات المنعزلة ما سماه «احترام الآخر». وهو قد استعمل كلمة التسامح في الإطار الذي يفصح عن أنه يريد أن يقول في الواقع «احترام» و«تقدير» الآخر ، وهنا فإذا كان مفهوم «الاحترام» و«التقدير» للآخر ، يتوجب عليهما أن يعطيا لمفهوم التسامح مضمونه الحقيقي فإن ذلك لن يكون باستبعاد ، بل على العكس -الضرورة الأخلاقية ، والتأكد أن في ثقافة الآخر: الإنسان الذي يتلقى ما يستحق «لقيمة شخصه». ومن دون هذا الهدف الموجّه لا مجال للالتقاء والحوار(٣٨).

إن الأخذ بكلمتي «احترام وتقدير» ليس بالجديد علينا في موضوع التسامح (انظر كتابنا أضواء على التسامح والتعصّب لاسيما الفصل الثاني المخصص للتسامح)، إنما الجديد هنا هو ربطهما المتين بالثقافة ، بثقافة الشخص الآخر الذي نكن له الاحترام والتقدير مع بقاء الضرورة الأخلاقية في الموضوع بالطبع . وهذا أيضاً من الجديد لأجل الحوار ، حيث يكون العقل . فالأخذ بالثقافة هنا يغني الموضوع - التسامح - ويعمقه ويوضحه .

فهذه المقدرة لاستقبال الغيرية هل هي دليل ثقافة ومؤشر لبعض المجتمعات البشرية التي يمكن اعتبارها أكثر تسامحاً من غيرها وأكثر انفتاحاً على الغريب .

صحيح أن في ذلك خاصية ثقافية بارزة في بعض المجتمعات بحيث إنها تعمل كآلات حقيقية لصنع التضامن والتماسك في استقبال الآخر . فهذه الخاصية الثقافية تعمل بشكل واضح للغاية كوسيلة للاستقبال وتناغم الخلافات وهنا يؤخذ باللاتينية وبالقرابة ولو بشكل غير جديّ وتُعَدُّ بمثابة هبة من السماء(٣٩).

هنا يرد إلى الذهن مباشرة القرابة القبلية لدينا في البلدان العربية والإسلامية . على أنه ليس بالأمر المسرّ اقتصار التسامح على فن توافق الخلافات لصنع التماسك بين الاثنيات وحتى لو أن في ذلك الحيلولة دون خطر الغيرية التي تدجن عندها ، على اعتبار أنه لابد من بقاء الاختلاف الحقيقي والإصغاء إليه(٤٠).

بالإضافة إلى ذلك يسوق الكاتب سليمان بشير دياغنة هنا المرآة التي تعكس كل معتقداتنا وانتماءاتنا في إطار الاختلاف الذي يكون في الامتحان من أجل التسامح . وبذلك وبعد التفكير المَلِيّ نصل إلى مسلمة حوار الثقافات أو حوار الديانات ، والذي هو في الحقيقة «حوار داخلي» حيث الهوية تعمل مع ذاتها عبر خدعة الاختلاف . ويقدم بذلك الحوار واجباً فردياً وليس واقعا ثقافياً. ومع ذلك فالعرقية (نزعة في الإنسان لرفع شأن قومه وبلده هي القاسم المشترك الأكبر، في نهاية المطاف ، على اعتبار أن جوهر كل ثقافة هو التفكير في أنها بمثابة زالعالمز بمثابة «الإنسان» . فهذا التسامح يختلط في البحث على ما يساعد الغيرية للقيام بخطوة خارج الذات ، ويسمح بالتساؤل عن هويتنا وقناعتنا . لكن في الميدان الديني فالتسامح هو مؤشر خلق حقيقي تجاه الله والحقيقة . وهذا التسامح هنا كالقلق الذي يُعبِّر عنه بأنه ليس له من حدود(٤١).

نشعر هنا ببقاء الثنائية في التسامح والتي لا تزول ، رغم نوعية الثقافة التي تمكّن من التماسك عبر التوافق ، مع إبقاء الحوار المنبئ عن بقاء العقل . وفي ذلك شيء في منتهى الأهمية .

فالتسامح الحقيقي والإيجابي يقوم إذاً على العقل، وتفوح منه رائحة عطر الحرية والديمقراطية، وتغوص جذوره في التسامح المطلق (بمعنى العالمي) اليوناني القائم على روحية الحوارات السقراطية . كما أن العالمي هو مؤشر للعقل ، وبالتالي فالمجتمعات العالمية هي مجتمعات عقلانية .

هذا كما أنه عن يقظة العقل يتأتى التسامح وتبريره بحيث إن زبايليس يبرر التسامح باعتباره قائماً بشكل مطلق وبسيط على السبب الأخلاقي ، السبب العلمي العالمي(٤٢).

لكن في ذلك لا يجوز -على ما يبدو لنا- التسامح مع اللاتسامح. لذلك يتطلب التسامح الأساس الإيجابي في الاعتراف بالمساواة كحق لك الناس بحيث يغدو الشك الأساس الوحيد العالمي «كون الحقيقة تصبح لا متسامحة عندما» تقنّع لحظة عدم الشك(٤٣). ومع ذلك نختتم الدراسة بقول الشاعر العربي الكبير الفيلسوف أبي العلاء المعرّي:

كذب الظن لا إمام سوى العقل
مشيراً في صبحه والمساء .

الحواشي

(١) د.عاطف علبي ، أضواء على التسامح والتعصب ، دار الفكر اللبناني ط ١ ، بيروت ٢٠٠٣م .
(٢) مجموعة من المؤلفين من أديب إسحاق والأفغاني إلى ناصيف نصار ، أضواء على التعصب ، حسن حنفي: تعصب/تسامح (١٩٨٦) ص ١٧٨ ، دار أمواج ، ط١ ، بيروت/ آذار ١٩٩٣م.
(٣) المرجع السابق نفسه ص ١٧٨ .
(٤) أديب إسحاق ، نقلاً عن ناصيف نصار ، نقد التعصب ص ٢٠٣ .

(5) (Grand dictionnaire encyclopedique Larousse (G.D.E.L) V.10, librairie Larousse, librairie Larousse, 1985,p.10275 (Larousse, ...فيما بعد)

(6) J. Leclerc, histoire de la tolerance au siecle de la reforme, deux Volumes, aulumir :« theologie, n.3, 1955 »

نقلاً عن : Roland Gray, la tolerance, robert joly, avant-propos, p.18.

(7) Lalande, vocabulaire et critique de la philosophie Librairie Felix Alcan, Paris 1926, p.1133 (Lalande) ... فيما بعد

(٨) أضواء على التسامح – حسن حنفي – تعصّب/تسامح ص ١٧٩ .
(٩) «تمستيوس» (بافلفونيا ٣١٧–القسطنطينية ٣٨٨) .Themstios وهو فيلسوف يوناني ومدير جامعة القسطنطينية وصديق جوليان المرتد ومربي أركاديوس . لعب دوراً سياسيّاً كبيراً . فكان على التوالي شيخاً ثم حاكماً. وهو مؤلف كتاب عن أرسطو .
(١٠) أضواء على التسامح ، حسن حنفي ، تعصب/تسامح ، ص ١٧٩ .
(١١) قسطنطين (٢٧٤–٣٣٧)، وهو قسطنطين الأول الملقب بالكبير. ولد في نينسوس عام ٧٤م ، أصبح إمبراطوراً في عام ٣٠٦م وتوفي في عام ٣٣٧م، انتصاره على «مكسانس» عند أبواب روما في عام ٣١٢م حسم نهائياً الاعتراف بالمسيحية كديانة رسمية للإمبراطورية ، وفي عام ٣١٣م فإن براءة ميلانو تعلن حرية الدين ، اعتنق هو نفسه المسيحية في عام ٣٢٣م، فنقل مركز الإمبراطورية إلى بيزنطية التي غدت القسطنطينية، (نقلاً عن البير بايه ، تاريخ الفكر الحر ، ترجمة د.عاطف علبي ، معهد الإنماء العربي ، بيروت ١٩٩٦)، الحواشي ص ٦٢.

(12) Lalande, p. 1133.
(13) Ibidem, p.1133.
(14) Ibidem, p.1133.

(١٥) بوسيه جاك بنين (ديجون ١٦٢٧–باريس ١٧٠٤) .Bossuet, Jacques Benigne وهو رجل دين وكاتب فرنسي ، سيم كاهنا في عام ١٦٥٢م وأصبح مفوضاً كنسياً لمدينة «متز» Mez حتى عام ١٦٥٨م ، توجه نحو التبشير باهتمامات القديس سان فانسان دي بول الذي آزر بعثاته الشعبية ، كان يرسل غالباً إلى باريس حيث اشتهر «بمواعظه» ومراثيه ، عندما أصبح مطرانا لمدينة «كوندو» Condom في عام ١٦٦٩م أضاف إلى نشاطه الكنسي مهمة مربي ولي العهد الكبير (١٦٧٠–١٦٨٠) حيث غدا مؤرخاً وفيلسوفاً ، لاسيّما في محاضراته حول التاريخ العالمي (١٦٨١) وحيث حاول القيام بخلاصة للنظام الإلهي والنشاط البشري ، عندما عيّن مطرانا لمدينة «موو» (1681) Meaux قام بمهمة بمحاربة البروتستانت (هجاه غوديو وجان كلود)، هذا وكقائد حقيقي لكنيسة فرنسا دبج إعلان الاكليروس الفرنسي (١٦٨٢) بناءً لطلب لويس الرابع عشر ، حيث وفق بين السلطة البابوية والحريات الإنغليكانية . في المناظرات مع البروتستانت لم يكن حيادياً ، فيما بعد كتب مراسلاته مع الفيلسوف «ليبنتز» حول توحيد الكنائس (١٦٩٣–١٦٩٦) معركته من

أجل الطمأنينة (مذهب صوفي يرى أن الكمال يقوم على حب الله وسكون الروح) التي وضعته وجهاً لوجه مع فينيلون (Fenelon) ، وفي وسط صراعه ضد زريشارد سيمونس ، فيما يتعلق بتفسير الكتابات الدينية . كان صوفيا شغوفاً بالبحث عن نظام ذي معنى يسمح بالتوافق بين الضرورة الدينية والضرورة العقلانية . (وهذا يذكرنا بمحاولة الفلاسفة المسلمين التوفيق بين الشريعة والفلسفة).

(١٦) texte: reunis et Presente¢UZaghlul Morsy، la tolerance, essai d Liban, Berirut.¢Upar Zaghloul Moursy، agrege de l¢Uanthologie، -propos, edition arabe 1975, Unesco n 1974، imprimerie Catholique, universite a la faculte De lettres de Rabat, avant

(17) Lalande, p1134.

(١٨) ميرابو (١٧٤٩-١٧٩١) Mirabeau (Honore Gabriel Riqueti, comte de)

وهو سياسي فرنسي وخطيب مفوّه ، لقد كان بشعاً ولكنه كان ذكياً للغاية وذا طبع عنيف، كتب العديد من المقالات ليفضح الحكم المطلق والرسائل المختومة وسجون الدولة والامتيازات وسوء استعمال السلطة ، شارك في الانتخابات الجمعية العمومية، فلفظه النبلاء بالرغم من كونه نبيلاً ، لكن الطبقة الوسطى لمدينة زآراكسس تبنته ، كان ألمع خطيب في الجمعية التأسيسية ، فلعب لذلك دوراً مقرراً في أوائل الثورة ، حيث أعلن في شهر أيار ١٧٨٩ حرية الصحافة ودافع عن مبادئ الثورة وشارك في كتابة زإعلان حقوق الإنسان والمواطنس ، كما اقترح أن توضع أملاك الإكليروس تحت تصرف الأمة ، طموحه وذكاؤه جعلاه يحاول أن يلعب دور الوسيط بين الملك والجمعية العمومية . مع الوقت تخلى شيئاً فشيئاً عن الوطنيين ليدافع عن المطالب والحقوق الملكية ، إنما مع بقائه مدافعاً من وقت لآخر عن المبادئ الثورية . بالرغم من اتهامه بالخيانة من قبل بعض النواب تمكّن من الحفاظ على شعبية نظيفة لدرجة أن انتخب رئيساً للجمعية العمومية عندما وافته المنية فجأة: (Le petit Robert des noms Propres)

(19) Denis Diderot, 1717-1784, France, Memoire pour Catherine, la tolerance p 76

نقلاً عن ديدرو (Denis Diderot) (لانغر ١٧١٣ باريس ١٧٨٤م) ، وهو كاتب وفيلسوف فرنسي ينتمي إلى البورجوازية المنعمة ، بعد حياة بوهيمية كرّس نفسه وحياته للانسيكلوبيديا ، التي أشرف عليها وأدارها منذ عام ٧٤٧١م حتى عام ٦٦٧١م ، كان يرغب حسب تعبير غوته في إثارة العقل ، ومن التألهية (hiques (pensees philosop انتقل إلى المادية الملحدة . lettres sur les aveugles a l) ص.(ne voient 1749 usage de ceux qui

إنما غير الميكانيكية لهلفتيوس ، وكان من أنصار أخلاق الطبيعة وحرية الإنسان، وكانت الطبيعة بالنسبة إليه بمثابة قوة إلهية ، ويعد من الممهدين للثورة الفرنسية (نقلا عن الفكر الحر والفكر الاقتصادي في الثورة الفرنسية الكبرى ١٧٨٩م ، البير بايه ، ف.يا.باليانسكي ، ترجمة د.عاطف علبي ، من حواشي القسم الأول: الفكر الحر .

(20) Dictionnaire Robert Paris 1967.

(٢١) الموسوعة الفلسفية ، بإشراف روز نتال دي يودين ، ترجمة سمير كرم «ط٥ ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٨٥م».

(22) Ton nom, Souleimane Bachir Diagne, la tolerance ecris

Et les sultures, p (113) (Souleimane Bachir Diagne, la tolerance et Les cultures, p. 176.¢UTolerance j

(٢٣) إيمانويل ليفيناس: (توماس ١٩٠٥-باريس ١٩٧٥م) EMANUEL LEVINAS وهو فيلسوف فرنسي. فلسفته عن الوجود متأثرة كثيراً بفنومينولوجيا هوسرل وفلسفة هيدغر Haidegger التي أسهم في تعريفها في فرنسا: نظرية الإلهام في فينومينولوجيا هوسرل ١٩٣٠م، من الوجود إلى الموجود ١٩٤٧م ، الزمن والآخر ١٩٤٨م ، في اكتشاف الوجود مع هوسرل وهيدغر ١٩٤٩ م، المجموع واللانهاية ١٩٦١م ، إن تفكيره حول

الآخر ، وخصوصاً حول أثر الله في وجه الآخر ، كان له تأثير هام على الفلسفة الفرنسية (إنسانية الإنسان الآخر ١٩٧٢م) ، ومعرفته بالإنجيل مكنته من الحديث عن صعوبة الحرية (١٩٦٣م).

(24) Ibidem, p. 113
(25) Ibidem, p. 113
(26) Ibidem, p. 114
(27) Ibidem, p.115
(28) Ibidem, p.116
(29) Ibidem, p. 113
(30) Ibidem, p. 116

(٣١) العنصرية والحضارة الغربية زأوس الجذور الاقتصادية للتمييز العنصري ، «مجلة العرفان»، العددان الخامس والسادس – تموز وآب ١٩٩٦م وأيضاً العددان السابع والثامن أيلول وتشرين أول ١٩٩٦م، هذا كما أعيد نشر هذه الدراسة تحت عنوان «تمارين اقتصادية في التمييز العنصري» في مجلة حريات العدد ٦ شتاء ١٩٩٧م والعدد ٧ ربيع ١٩٩٧ م، على أساس التوأمة.

(٣٢) بول كلوديل (١٨٦٨–١٩٥٥) (Paul Claudel) وهو فيلسوف وشاعر وكاتب مسرحي فرنسي. يقول: إنه في كاتدرائية نوتر دام في باريس ظهر له الإيمان الكاثوليكي ، معاشرته لجماعة الشاعر الفرنسي مالرميه زجعلت نشاطه الأدبي مبكراًس: رأس من ذهب (١٨٩١م) والمدينة (الطبعة الأولى ١٨٩٣ والثانية ١٨٩٧م)، نجح بالرتبة الأولى في مباراة السلك الدبلوماسي ، فأرسل فوراً إلى الولايات المتحدة الأمريكية (١٨٩٣م) حيث ألف التبادل (١٨٩٤م) ، من العام ١٨٩٥ إلى عام (١٩٠٩م) أصبح دبلوماسيا في الشرق الأقصى فاغتنت رؤياه الشعرية وغزرت مؤلفاته: ريبورتاج حول الفن الشعري الصيني (١٩٠٧م) الخ... بعد تنقل في مختلف العواصم أصبح سفيراً في طوكيو (١٩٢١م) ثم واشنطن (١٩٢٧م) وأخيراً بروكسيل (١٩٣٣–١٩٣٦م) خلال هذه الفترة الزمنية أنجز العديد من المؤلفات : الرهينة (١٩٠٩ وصدرت في ١٩١١م) ، الإعلان إلى ماري (١٩١٢م) ، الخبز القاسي (١٩١٤ وصدرت في ١٩١٨م) ، الأب المهان (١٩١٦ وصدرت في ١٩٢٠م) ، الحذاء الحريري (١٩٢٩م) ... الخ ، أصبح عضواً في الأكاديمية الفرنسية عام ١٩٤٦م ، اهتم في أواخر أيام حياته ، في الريف ، بالكتابات الدينية وحيث تأثرت فلسفته ، إلى جانب المسيحية بفلسفة الشرق الأقصى . لقد ربط الفكر المسيحي بمعنى كوني وثني ، طمح إلى العالمية في كتاباته وتفكيره ونجح إلى حد كبير (Le Petit Robert des noms propres)

(33) Souleimane Bachir Diagne, la tolerance et les cultures, p.117.
(34) Ibidem, p. 117
(35) Ibidem, p. 118
(36) Ibidem, p. 118
(37) Ibidem, p. 118
(38) Ibidem, p. 119
(39) Ibidem, p. 120
(40) Ibidem, p. 120
(41) Ibidem, p. 120-121

(٤٢) بالي، بيير ١٦٤٧ – ١٧١٦ Pierre, Bayle

وهو فيلسوف وناقد فرنسي شهير ، نذر نفسه للبحث عن الحقيقة ، عندما كان لايزال طفلاً ، ضعيف الصحة ومبكر النضوج والذكاء، كان معلمه الأوحد والده ، وكان بروتستانتياً تعلم اليونانية واللاتينية في سن مبكرة، وأدخل معهد «بوبلوران» وهو في التاسعة من عمره ، ثم نقل إلى معهد الآباء اليسوعيين في مدينة تولوز حيث درس الفلسفة ، دفعه قلقه الديني إلى اعتناق الكاثوليكية، لكن مع همود حماسته عاد من جديد إلى البروتستانتية ، وقصد عند ذلك «جنيف» حيث كلّف بتعليم أبناء عضو في المجلس الجمهوري ؛ لدى عودته إلى فرنسا عمل مؤدباً في مدينة «روان» ، وأقام فترة من الزمن في «باريس» قبل أن يستقر «في سودان»

حيث عهد إليه بكرسي الفلسفة في الأكاديمية البروتستانتية. على أثر إقفال الأكاديمية استدعي على عجل إلى «روتردام» ليشغل بها كرسي الفلسفة ، في العام التالي (١٦٨٢) أصدر أول عمل هام له «خواطر حول الخطيئة» الذي هاجم فيه الخرافات والأباطيل ، فاستهدف بالنقد خصوصاً بعد صدور كتابه «نقد الكالفينية للأب منبورغ» ، الذي هاجم فيه حركة الإصلاح البروتستانتي. فيما بعد أصدر مجلة «أخبار جمهورية الآداب» ، لقد كان ينبذ تعصب الكاثوليك ويحز في نفسه سلوك البروتستانت ، شغفه الكبير كان بالمطالعة والمقابلة بين الآراء مما جعله يعد أنه من الحماقة بمكان ادعاء امتلاك الحقيقة برمتها والسعي إلى فرضها على الآخرين بالعنف والقوة ، ولذلك بادر إلى صياغة المبادئ العامة للتسامح ، وقد طالب بأن تترك للمرء حرية اعتناق الدين الذي يبدو في نظره هو الدين الحق، الأمر الذي أثار عليه نقمة الكل، بما فيهم البروتستانت وحرم من كرسي الفلسفة الذي كان يشغله. وبما أنه كان يعيش حياة تقشف لم يهمه الأمر وأخذ يعتاش مما يكتب بقلمه ، فانكب على وضع القاموس التاريخي والنقدي (١٦٩٥ - ١٦٩٧م) الذي أعيد طبعه عشر مرات قبل عام ١٧٦٠م ، لقد شك في كل شيء وأعاد النظر في كل شيء وثقافته الواسعة بل الخارقة أتاحت له أن يستعرض مشكلات الأخلاق واللاهوت والتبشير كافة ، وأن يرصد مختلف أوجه الفكر الحر للقرون الوسطى السابقة ، فمن هذه الناحية يعد قاموسه كنزاً لا ينضب من المعارف والمعلومات، كان عمله في هذا القاموس على طريقة «سانت بوف» ، فغدا رائد النقد الحديث ووافته المنية والقلم في يده ، لقد كان طوال حياته رسول التسامح وحرية الفكر .

(43) Tolerance j ecris Ton nom, Marcel Conche, la tolerance francaise et sa signification universelle, p. 178-179.



قراءة في كتاب :
لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة ؟
الثقافات البشرية: نشأتها وتنوعها

مراجعة : مصطفى العدوي*

يتألف الكتاب من تسعة فصول، مع مقدمه للمترجم، وتصدير للمؤلف ، وفي نهاية المؤلف يقع ثبت الهوامش والمراجع، ويعقبه كشاف المصطلحات والأعلام. يبدأ الكاتب بوضع السؤال الأهم في تاريخ البشر، ونقله من (من أنا؟) إلى (من نحن؟) ما الذي يجب ينبغي أن أعمله بوجه عام؟ (إلى كيف نترابط مع بعضنا البعض؟) وليس (ما الذي ينبغي عمله؟) بل (ما الذي حدث؟).

ظل الباحث فترة من الزمن معنياً بدراسة طائفة معروفة باسم اليانيين jaihs وهي أقلية دينية في الهند، وقد أجرى دراسة ميدانية عنهم. والعقيدة اليانية عمرها أكثر من ٢٤٠٠ سنة. وانصب اهتمامه على الطرائق والوسائل التي جعلت تلك العقيدة تحافظ على بعض عناصرها وتسقط بعضها الآخر.

يذهب الباحث إلى أن ثمة جوهراً «مشتركاً» بين تعلم كيف يعمل مجتمع ما، وبين معرفة كيف يغير طريقة عمله. والواقع المحوري في هذا كله هو أن الناس اجتماعيون، أي أنهم موجودون ويعملون في علاقة مع بعضهم البعض. وأن التعليم والعيش المشترك، والعمل على تأسس حياة اجتماعية مشتركة، كل هذا إنما يتم من خلال وعن طريق وفي مواجهة أناس آخرين. إن التعليم والعيش المشترك

* مايكل كاريذرس : لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة ، ترجمة شوقي جلال . سلسلة عالم المعرفة بالكويت ، ١٩٩٨م .

وتغيير العالم الاجتماعي إنما يجري بين الناس وليس في داخلهم. واستخدم منهج النزعة التبادلية، أي أن الناس متشابكون بعمق مع بعضهم بعضاً، بحيث لا يمكن لنا أن نفهمهم على نحو صحيح، إلا إذا فهمنا كل ما هو في غلاقة متداخلة بين الأشخاص. وعلى ذلك يبدو لنا أصغر وأبسط نظام بشري- مثل الأسرة- حسب المنظور التبادلي شيئاً زمعقداًس وتكون مهمة الأنثروبولوجي فهم وتحليل واستيعاب هذه الترابطات التبادلية وتفسيرها على أسس علمية صحيحة.

ثم ينتقل الباحث ليدرس اختلاف وجهات النظر بين الأنثروبولوجبا الاجتماعية البريطانية، خاصة مدرسة رادكليف- براون ومقارنتها مع الانثروبوجيا الثقافية الأمريكية. ويدلل على هذا الفارق بدراسة روث بنيديكت(أنماط الثقافة) PATTERNS OF CULTURE حكت بنيديكت عن حكاية بعض الهنود الحمر في كاليفورنيا ولخصت لنا رؤيتها للتنوع الثقافي. فهي قد أضافت - برأي المؤلف - تعليقات وتفسيرات خاصة، كانت قد استهدفتها وفق خطة تدريجية مبنية لتصل إلى نتيجة: أن كل أسلوب من أساليب الحياة، متكامل مع الحياة وملتحم بها تماما زمثل الكأس له كيانه الواحد الصحيحس. وأكدت أن الثقافة تتصف بالوحده الشاملة المتكاملة التي لا سبيل إلى تحطيمها أو مزجها، فالثقافة شأنها شأن الفرد، نمط من الفكر والعمل المتسق مع بعضه بعضا بدرجة أو بأخرى. ويتعين علينا ان نتخيل قوسا زأعظم اصطفت عليه المهام المحتملة، الناجمة سواء عن دورة العمر البشرية أو عن البيئة أو الأنشطة المختلفة للإنسان، التي تتضمن كل جوانب نشاطه. وهكذا فإن القوس الأعظم يتألف من تجارب كثيرة معيشة واستكشاف وانتقاءات كثيرةس. بيد أن كاتبنا يرى أن البشر ما هم إلا حيوانات لها ثقافات، وحيوانات عاقلة ومبدعة وقابلة للتعلم، وهم سلبيون إزاء ثقل وطأة التراث، ومتطابقون معه. ونرى أن البشر أيضاً قوة فاعلة، وأنهم كذلك حيوانات ذات تاريخ. أنهم حيوانات اجتماعية في الأساس وقادرة على الابتكار، ويحيون في العلاقات بين بعضهم وبعضهم الآخر، وبفضل هذه العلاقات، ولهم استجاباتهم وردود أفعالهم إزاء بعضهم البعض، بغية صنع علاقات جديدة وأشكال جديدة للحياة. وقد وصل إلى هذه النتائج من خلال دراساته الأنثروبولوجية لبعض الشعوب البدائية في الهند لدى قطاعات واسعة في أوساط اليانيين والبوذيين.

وبدهيّ أن النظرة سَتَدَّعِي دراسة بداية التاريخ عند الإنسان ، وأصول النشأة

الأولى ،ويذهب الكاتب إلى أنه الأساس الأول الغامض للطبيعة البشرية ليس مختلفاً جذريا عن الأساس الأول للحيوانات الاجتماعية ، وكما يؤكد داروين فان الإنسان بدافع من غطرسته يظن نفسه عملاً فَذًّا فريداً والواقع أنه أكثر تواضعا ، وأحسب أنه من الأوفق لنا أن نراه امتدادا لسواه. وهذا الرأي يناقض تماماً الموقف بشان خصخصة الإنسان الاستثنائية ، والذي يضرب بجذوره عميقاً في فكر الحضارة الغربية المسيحية. ولكن نظرة داروين تتسق مع ما تذهب إليه التقاليد الأخلاقية العظمى الأخرى مثل البوذية والعقيدة اليانية اللتين تريان أن جميع الكائنات المتمتعة بالحواس ، بشرية وحيوانية، موجود على قدم المساواة أخلاقيا، وان اختلفت قدرات كل منها. وبقدر ما تكون قصص تطور الإنسان مدفوعة بما نلقاه مصادفة من عظام وأحجار وسلوك فعلي، بل بما نتلقاه من أفكار ، فإنه سيكون من الأفضل أن تلقى مجموعة مختلفة من الأفكار. والشيء اليقيني ، على نحو ما ندرك الآن أن النتائج الأخلاقية، وكذلك العملية لتصورنا لانفسنا رفاقاً «للحيوانات الأخرى وللعالم الطبيعي يمكن أن تكون نتائج مفيدة للغاية» .

ولكن كيف يجيب الباحث عن سؤال : كيف أصبح للناس تاريخ وروح اجتماعية؟ ولأجل الإجابة عن هذا السؤال يستعرض بعض أبعاد الروح الاجتماعية وعناصرها مثل الذاتية المشتركة، قراءة الأفكار، الكياسة، التربية، والمعايير الجمالية، الإبداع والتكرار مع التواصل المطرد، الكلام والحكايات، في مجموعة من المجتمعات المتباينة ليخلص إلى تجميع أجزاء الأنثروبولوجية على أن هذه القدرات التي حلل إليها الروح الاجتماعية البشرية ليست بالضرورة قدرات يتعذر ردها إلى ما هو أبسط منها ، كما أنها لا تشتمل على جميع القدرات المميزة للبشر. إن الأدوات الفعلية التي يستخدمها علم النفس وعلماء الانثرولوجيا المعرفية الذين يدرسون سلوك الحيوان والنشوء التكويني التطوري لأخلاق الإنسان الاجتماعية، هذه الدراسة يمكنها أن تكشف عن الفوارق بين أنواع الرئيسيات، وهو ما من شأنه أن يفيد فائدة كبرى ويكون أكثر دقة وشمولاً. زومن وجهة النظر الأنثروبولوجية فإن هذه القدرات تعمل فعلاًس متضافرة مع بعضها بعضا، وأنها تعطي نتيجة موحدة هي القدرة على إبداع أشكال للحياة الاجتماعية والحفاظ عليها وتغييرها، إلا أنه لا يتعرض للمسائل البيولوجية والنفسية، فهو يحول استكشاف دلالات الروح الاجتماعية ، بأن يدرس الفكر الروحي وكيف صاغ

النشاط، معتمداً «على مثال فعلي لفهم الناس لحركة تحول كبرى في الحياة الاجتماعية وطبيعة علم الأنثروبولوجي». إذاً على الرغم من أن علم الأنثروبولوجيا ليس سوى فكرة محددة، لا تتجاوز هامشاً تفسيرياً «للروح الاجتماعية»، إلا أنه يعتمد بصورة قاطعة على جانب من جوانب الروح الاجتماعية، أي القدرة على تخيل قصص الآخرين، أولئك الذين لم يكن لدى المرء في بداية الأمر أي رابطة معهم يمكن تخيلها. ويناقش الباحث مسألة القدرات الذهنية على أنها قدرات شديدة التباين . فهو ينظر إليها ضمن هذه السياق بوصفها دوائر متداخلة معاً في ذات المجال الذي يسميه الروح الاجتماعية، وذلك على عكس ما نظر إليها علماء النفس على أنها قدرات متمايزة ومنفصلة ومؤلفة من وحدات مستقلة وهكذا، نحن لسنا بحاجة إلى تصور الفكر الروائي بوصفه معصوماً «من الخطأ»، أو أنه ينتج روايات تتصف بالصواب القدسي أو الموضوعية المجردة.

إنّ ما استهدفه الباحث بشأن الفهم الروائي هو أنه يهيئ للبشر إمكانية التفاعل مع المعقد. إنهم فقط بحاجة إلى الاتفاق والى أن يفهم أحدهم الآخر، بالقدر الذي يتيح لهم العمل بصورة تنطوي على قدر من المصداقية. ومن ثم الحفاظ على دفق الحركة الاجتماعية. وطبيعي أن سوء الفهم هو الذي يجعل في الغالب الأمور تتحرك بنشاط وقوة. ولقد كان التحدي هو الوصول إلى نظرة عن البشر يبدون فيها شيئا يتجاوز البشر الآليين (الروبوت) ، إذ يعملون وفقاً لبرنامج تحدده الثقافة ، ويبدون أيضا «شيئاً» دون الكائنات ذات القوة الشاملة والعلم المحيط ، ومن ثم يستطيعون بفضل قوتهم وعلمهم أن يصنعوا الشبكة الاجتماعية حسب مشيئتهم . وإنما لا بد أن تكون ثمة مساحة للطابع السببي للأشياء، بحيث تأخذ الأحداث مساراً «لم يقصده شخص بذاته» ووصولاً إلى هذا استخدم الباحث الخيال وقدم تفسيراً من نسج «خيالي قائماً على الخبرة بدلاً من أن يقدم «اثنوجرافيا» والسبب أن التفسير الذي قدمه سمح له بأن يصل إلى زوايا الوعي التي ما كان له أن يصل إليها دون ذلك . ثم يقدم لنا الباحث الحكاية الطريفة حول الثور القديس ومضمونها أن عملا «بطلياً» وقع منذ مائة عام على يد رجل تزعم القصة انه يمتلك طاقات روحية فذة «لأنه تحمل أن يداس من قبل ثور عظيم ولم يحرك ساكنا» حتى انصرف الثور. هذه الرواية اليانية التي سمعها المؤلف من أفواه أصحاب العقيدة في الهند يرجعها إلى آلاف السنين ، منذ النشأة الأولى، ثم يقوم بتقديم

التحليلات والتفسيرات الأنثروبولوجية من حيث مكانة الراوي، وهدف القصة، وطرق الحوار ، والنبرة الصوتية التي تنطوي عليها، والتوجيه الذي ترمي إليه. ويصف الحركة والأداء عند المؤمن الياني من وراء أدبهم وفلكلورهم العقديّ، أنها قد تحرك الياني «ليصبح ناسكا»، أو ليأخذ عهداً داخل المعبد. والفرق يأتي في نهاية القصة بما أضفته على الأحداث، من معان وأسباب حدوثها ثم ما حدث بعد ذلك وهذا لأن كل ما يحتاج إليه المرء هو أن يعرف ماذا حدث؟ ولماذا حدث؟ وماذا حدث بعد ذلك ؟ ولذلك فإن الوعي الروائي له جانب إيجابي وفاعل، وكذا جانب سلبي خامل. إن الناس لا يسعهم فقط إدراك الانفعالات والمواقف من خلالها بل بوسعهم أيضا «أن يجدوا فيها حافزا» للحركة. فالقصص، بعبارة أخرى ، تحقق عنصر الإرادة والنزوع والخلق مثلما تستوعب المعرفة والعاطفة .

وبعد ذلك يستخدم المؤلف نص «أجانا»، وهو كتاب ديني لأصحاب العقيدة اليانية ظهر – فيما يبدو– قبل بوذا، وينطوي على أسباب تقسيم المجتمع إلى طبقات وفئات ، فقد استعان به ليصور التحول والابتكار في حياة البشر ، وليوضح كيف يستخدم الناس القصص لابتكار أشكال اجتماعية جديدة . ولكن نص «أجانا» جرى تداوله لغرض مناقض ألا وهو الدفاع بالحجة، من أجل شرح أنماط الثقافة والمجتمع فإن نص «أجانا» هو الأسطورة الجادة غاية الجد للمؤسسة الملكية البوذية. وإن معناه، حسب هذه النظرة في سريلانكا المعاصرة إنما يتجاوز موضوعيّاً «أحداث التاريخ»، كما يتجاوز فوارقها المعترف بها ، إذ يظل مثلما كان في الهند القديمة إنه حسب قصة تحكي الأصل المقدس لنشأة الملكية وموافقة بوذا على النظام الملكي ، فالأمور من هذا المنظور لم تتغير، إن قراءة متأنية وعن كثب لنص «أجانا» سوف تبين لنا أن النص يقف دليلاً ليس على وجود نمط ثقافي ساكن أبدي بشكل ما يردد ذات الأصداء على مر العصور، بل هو دليل على الطابع العام للحياة الاجتماعية ، وهو طابع تعددي يتعذر عليه الثبات والتوقف ويُعيد الباحث جمع خيوطه من جديد ، ذاهباً إلى أن تفسير قابلية البشر للتغير أصعب مما كنا نظن. فنحن لسنا مجرد حيوانات تصوغها مجتمعاتها وثقافاتها في قوالب على نحو سلبي كل في إطاره. بل إننا أيضاً نصنع مجتمعاتنا بفعالية ونشاط، ونعيد صياغتها بما نصوغه من أساليب جديده للحياة.

ويستلزم هذا قدرات ذات فعالية وتأثير تثير الإعجاب، ولهذا دفع بتصور مؤداه

أننا طورنا تلك القدرات وهي القدرات التي لخصها في عبارة الروح الاجتماعية، وتشتمل هذه القدرات على الذكاء الاجتماعي والوعي المكثف بالذات وبالآخر وبالابتكارية والفكر الروائي. وهذه جميعها تمثل الطبيعة البشرية المشتركة التي تشكل أساساً لقابلية التغير الاجتماعي والثقافي. وفَصَّل في هذه القدرات ودلالاتها. أعطى أولوية وأسبقية للفكر الروائي لأنه لم يحظ بدراسة كافية من حيث هو، يوجز الروح الاجتماعية البشرية على النحو الذي يتيح للناس إمكانية العمل وهم على وعي بفيض الأحداث الغارقين فيها .

وأوضح كيف أن عالمنا الاجتماعي ومعارفنا بالعالم الاجتماعي في تفاعل شامل. وأبرز كذلك الطبيعة التحويلية للخبرة البشرية، أو ما لدينا من خصوبة إبداعية فريدة تميز الأشكال الاجتماعية وكيف أنها وثيقة الصلة بهذه الخاصية التفاعلية. وهكذا عالج الباحث ولو بطريقة تخطيطية عادة مساحة كبيرة من دائرة المسائل التي تؤلف في مجموعها ، مشكلة علم الأنثروبولوجيا والبشرية من حيث هي وحدة في تنوع.

وهنا يبرز السؤال: ما هي طبيعة المعارف التي ينتجها الأنثروبولوجيون من خلال اللقاءات ؟ لقد أشر الدارس على سبيل المثال إلى أن الرهبان البوذيين لهم نتاجهم الجمعي ممثلاً في آدابهم المقدسة، التي أتيحت واعتمدت داخل مؤسسة اجتماعية مميزة وفقا لمعايير خاصة . فهل الأنثروبولوجيا علم أم فن ؟ ويقترح الباحث أن نفرض شروطاً على المعارف الجديدة تتجاوب مع المنهج العلمي على قدر الإمكان، إذ يتعين بالضرورة أن تتلاءم نظريتنا العلمية مع نظرة أكثر تجريداً عن المجتمعات البشرية ، كما يلزم أن تكون قابلة للتصحيح أو يمكن إثبات زيفها. ويخلط بعض الباحثين الأنثروبولوجيين بين المعارف وبين المهارة الأدبية التي لا تهدف إلى الإبهام، بل إلى التوضيح ومع هذا فإن المعارف الأنثروبولوجية التي جرى إبداعها على هذا النحو، إذا لم تكتب لتحفظ روحها الباعثة للحياة في المعارف الشخصية بين الأنثروبولوجيين فإنها لن تكون أبدا «علما» ومعرفة بل تخيلاً «ووهماً» و«نمطاً» من الفن.

إن البحث الأنثروبولوجي يمكن أن ينجز تحولاً ، وأن يعمق من الفهم المتبادل بين الناس. وهذا أحد الاستخدامات الواضحة للجهود المضنية في مجال العمل الميداني والكتابة، ولكن كيف لنا أن نقيِّم هذا كله؟

ويجيب من خلال إشاعة التعلم، واكتساب الآخرين عادات وأعرافاً جديدة. ويمكن للأنثروبولوجيا أن يكون علماً نافعاً «ومفيداً» في اكتشاف خصائص وعلوم المجتمعات، خاصة في الأنثروبولوجيا التطبيقية لتقديم المساعدات والخدمات والارتقاء الاجتماعي . وهناك فوائد أخرى مثل إعلام الناس كيف ينجزون حياة ناجحة وسعيدة. ومن الواضح أن الكتاب عبارة عن دراسة منهجية جادة ورائدة في مجال الأنثروبولوجيا والثقافة الاجتماعية . ويلتزم المؤلف مايكل كاريذرس منهج بحث علميّاً «جديداً» هو المنهج التفكيكي ، إحدى ثمار نزعة ما بعد الحداثة. ويمثل الكتاب إجابة تتسم بالعمق والأصالة عن سؤال محوري: لماذا أنتج أو ابتكر البشر هذه الصور الكثيرة المتنوعة والمتباينة من أساليب الحياة أي الثقافة؟ ويجيب الكتاب أيضاً عن ثلاثة أسئلة أساسية: ما هي الوحدة الإنسانية وراء هذا التنوع الثقافي؟وما هي الجذور التي نشأ عنها هذا التنوع؟ وكيف لنا أن نفهم هذا كله؟ ويؤكد المؤلف أن سبل البشر في التفاعل مع بعضهم بعضاً هي العنصر الأهم والحاسم في تاريخ البشرية.

ويأتي هذا العامل في نظره قبل عامل التقدم التقني في تاريخ المجتمعات، إن قدرة البشر على التفاعل اجتماعياً سواء على المستوى الفردي أو الجمعي ، هي الدافع والمحرك الأول لاطراد عملية الابتكار الاجتماعي . ويتميز الذكاء الاجتماعي بقدرة بارعة على التخيل، وبطبيعة مرنة للغاية ، وهذه هي الصفات التي أهلته لابتكار الشبكة الواسعة والمعقدة من الثقافات المختلفة والمجتمعات القائمة التي أنتجت كل منها تاريخها المميز.

ويعتمد المؤلف على دراسات ميدانية واستنتاجات نظرية، ركيزتها تأمل ونظرة ثاقبة في ثقافات قديمة وحديثة، ويستشهد بها مصداقاً لرؤيته بعد عرضها وتحليها ويؤكد بمنهجية البحثي وبالنتائج التي توصل إليها، أنه التزم منهجا علميا شديدا ، ومنظورا صائبا في دراسته للثقافة الاجتماعية وللمجتمع في التاريخ. ويخلص إلى نتيجة هي أن من اللازم لكي نفهم أنفسنا، أن نتأمل ونبحث علميّاً «المجتمعات في علاقاتها ونظام تفاعلها، قبل أن نبحث دور التكنولوجيا. ويعد المؤلف مايكل كاريذر» عالماً مجلياً في مجال اختصاصه، وهو الأنثروبولوجيا وله دراسات عديدة، نظرية وميدانية في الأنثروبولوجيا ، طبق مناهج البحث العلمي الحديثة. تهتم أبحاثه بمجالات عدة، منها سيريلانكا، الهند ، العقيدة البوذية، العقيدة اليانية، تطور ذكاء

الإنسان . ورغم الدقة العلمية التي عالج بها كتابه، واعتماده على الكثير من الشواهد والأبحاث النظرية والعلمية والذاتية، إلا أن منهجه ، وهو المنهج التفكيكي لم تثبت صلاحيته العلمية بشكل دقيق ، ذلك انه ينطوي على بعض العناصر النظرية والتأملية والذاتية في المجتمعات والقبائل والعقائد المدروسة. فهو يحلل الروايات والقصص والحكايات والقيم على أسس جديدة، تجانب في بعضها الصواب والصحة لتغليب منهجه التفكيكي، ما بعد الحداثي. وبدا المنهج في الكتاب وكانه يسير الهوينى وكأنما أصابه العرج، فمرة يتكئ على علم النفس، ومرة ثانية يتمسك بعلم الاجتماع، وثالثة يرتمي على كشوف الإنثوجرافيا، ورابعة يتوسل بعلم البيولوجيا ، طالباً العون من داروين وسواه. ولكن ذلك لم يقلل من الأثر العلمي الواضح، وخاصة شواهد الكاتب الذاتية ، وتحليلاته العميقة عن العقائد والأديان الهندية القديمة، أما المترجم الأستاذ «شوقي جلال» فقد قدم ترجمة صادقة وأمينة وسلسة، رغم صعوبة الموضوع والمنهج ووعورة بعض الألفاظ والتراكيب ، قادته لنحت معجم أنثروبولوجي في نهاية الكتاب، ويسد هذا الكتاب حاجة ملحة وضرورية للمكتبة الأنثروبولوجية والاجتماعية والنفسية العربية.



الفشل الذريع(*)
القرن العشرون في ميزان المثقفين العرب

مراجعة : رضوان السيد*



لا أقصد بالفشل الذريع احتلال العراق، أو عدم القدرة على التغيير لصالح الحاضر والمستقبل، أو الاضطراب المستشري والمشكلات المستعصية منذ عقود. إنّ ما قصدته بالفشل الذريع أو التامّ هو عنوان كتاب صدر في باريس قبل شهرين اسمه: «قرن للاشيء: الشرق الأوسط العربي من الإمبراطورية العثمانية وإلى الإمبراطورية الأميركية» وهو عبارة عن حوار بين «جان لاكوتير» الصحفي الفرنسي المعروف، وصديق مصر والعرب من أيام جمال عبد الناصر- و«جيرار خوري»، وهو مؤرخ من أصل لبناني، من مدرسة الحوليات الفرنسية المشهورة في كتابة التاريخ الحديث للعالم، وغسان تويني، الصحفي والمثقف اللبناني المعروف. يتضمن الحوار الصادر في الكتاب السالف الذكر استعراضا للتجربة السياسية والثقافية العربية على مدى القرن ونصف القرن. وينتهي على لسان غسان تويني للقول: إنه كان قرناً مِنْ أجل لا شيء، وإنّ السبب الرئيسي للفشل هو عدم نجاح تجربة الإصلاح الدينيَ. والواقع أنه لا شيء أبعد عن الصواب من هذا الرأي؛

---

* ألّف الكتاب غسان تويني ، جيرار خوري ، جان لاكوتير (باللغة الفرنسية ، ٢٠٠٣) بعنوان: قرن للاشيء: الشرق الأوسط العربي من الإمبراطورية العثمانية وإلى الإمبراطورية الأمريكية .

لكنه بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١م بصفة خاصة صار هو الرأي السائد بين المسمين بالمتنورين العرب؛ وهم الآن (أي المتنورون) مجموعة واسعة من المثقفين والسياسيين العرب. وقد بدت وجهة النظر هذه أول ما بدت لدى الأميركيين بعد أحداث ١١ سبتمبر عندما اشتدَّ خلافهم حول طبيعة الإسلام. قال الإنجيليون الجدد (تبعاً «لهنتنغتون» وأخذا عن «مارتن كريمر» و«دانييل بايبيس»): إنّ الإسلام بطبيعته سَيِّء؛ ولذلك لا بد من مكافحته بكل وسيلة؛ ومن ذلك التبشير، ومحاولات الاستبعاد من الولايات المتحدة، والعالم المتحضر. وقال فريق من المحافظين الجدد (الذين يسيطرون على إدارة بوش الآن): بل الإسلام مثل سائر الأديان، فيه المتشددون، وفيه المنفتحون. وقد سيطر المتشددون في العقدين الأخيرين بسبب الحكام الديكتاتوريين، والأنظمة التربوية الأصولية. ولذلك فقد دعوا إلى فصل الدين عن الدولة، وتغيير الأنظمة التربوية، وطالبوا المسلمين (والعرب على الخصوص) بإجراء إصلاح ديني لدعم الانفتاح، ومكافحة الأصولية. لقد كان شعارهم -ذاك الذي أطلقته كارين أرمسترونغ، وإن تكن آراؤها عن الإسلام غير آرائهم-: عليكم (أيها الإصلاحيون العرب والمسلمون) أن تستنقذوا الإسلام من خاطفيه! وليست هذه وجهة نظر المتحاورين الثلاثة طبعاً؛ لكنّ «جان لاكوتير» الذي سأل: كيف ظهر ابن لادن والظواهري وصدام حسين؟ دفع كلاًّ من تويني وجيرار خوري للذهاب إلى أنّ الأصولية والديكتاتورية علتهما الرئيسية: فشل الإصلاح الديني الذي قاده تيار محمد عبده، أو عدم حصول الإصلاح المذكور. وهكذا فهما يتأملان التجربة العربية الحديثة من خلال ما آلت إليه؛ وهذا أمرٌ مشروعٌ، وإن لم يكن صحيحاً على الإطلاق. فالتغيير السياسي المستند إلى فكرة الدولة وممارستها يسهم فيه المثقفون؛ وقد يقودونه لفترات قصيرة؛ لكنهم بالتأكيد لا يصنعونه، ولا يؤول إلى أيديهم أو إلى إدارتهم على المدى الطويل. أقول ذلك لأن الفشل البارز لدى العرب المعاصرين علته فشل تجربة الدولة، ولأسباب سياسية واقتصادية، وليس لأسباب ثقافية أو دينية. وحتى المجال الديني أو الثقافي، الذي سيطر أو كاد في بعض من التجارب السياسية العربية أو الإسلامية، مثل تحالف الشيخ والأمير في التجربة السعودية، إدارة الشأن العام فيه مسؤولة أكثر. وكذلك الأمر مع المثقفين المتدينين والعلمانيين. فمحمد عبده ما كان يستطيع فعل شيء إلا بمعاونة اللورد كرومر -بما في ذلك إدخال الكهرباء إلى

الأزهر، أو تطوير إدارة الأوقاف، ومنع الخديوي عباس الثاني من الاستيلاء على بقاياها! أما شيوخ الأصولية وكوادرها فقد كانوا دائما في العقود الأربعة الأخيرة في مواقع المعارضة للديكتاتوريات الموجودة؛ ليس لأنهم يحبون الديمقراطية؛ بل لأنهم حرموا من المشاركة في السلطة، شأنهم في ذلك شأن سائر فئات المجتمع المدني العربي المحبة للديمقراطية أو للعلمانية!



إن المقصود من هذا التعليق على أطروحة تويني وجيرار خوري ولاكوتير ليس تحميل السياسيين العرب المسؤولية، ولا تبرئه ذمة المثقفين ورجال الدين الأصوليين؛ بل التصدي للمهمة الصعبة والضرورية بالأمس والآن؛ أين حدث الخلل ، وكيف؟ (على حدّ تعبير برنارد لويس في كتيّبه الذي صار مشهوراً بعد أحداث سبتمبر)، وكيف يمكن للمثقفين التصدي لمهمة القيام بالإصلاح الديني والثقافي؟ هذان الأمران يحتاجان إلى قراءة التجربة الثقافية والدينية في مجالنا الحضاري والسياسي، كما يحتاجان – لكي يكون التشخيص سليماً – إلى النهوض بعبء إزالة الأوهام. يرى غسان تويني أنّ زمحمد عليس (رجل الدولة المستنير؟) هو الذي قاد تجربة النهوض بمصر والعالم العربي، وزعزع كيان الدولة العثمانية المتهالكة. لكنّ محمد علي– ومثقف دولته رفاعة رافع الطهطاوي– ما كانا يريان ضرورةً للإصلاح الديني. لقد رأيا عجز الأزهر والأزهريين عن النهوض بعبء التنظيمات الجديدة، فعزلاه، لصالح إنشاء مؤسسات تربوية وتعليمية موازية غَلَبَ عليها محمد علي وابنهُ إبراهيم. أمّا محمد عبده فجاء إيمانه بالإصلاح الديني، والثقافي والتعليمي، بعد فشل تجربته السياسية مع الثورة العرابية. والمشهور عنه أنّ علاقته بجمال الدين الأفغاني تزعزعت بسبب إصرار الأفغاني على الاستمرار في عمليات التهييج السياسي الثوري؛ في حين مال محمد عبده منذ أواسط الثمانينات من القرن التاسع عشر إلى ضرورات الإصلاح الداخلي على المدى الطويل. وبذلك كان رائد أولئك المثقفين الذين اعتبروا أنّ مهمة المثقف العربي المسلم ليس المشاركة المباشرة في بناء الدولة والنظام السياسي؛ بل العمل الثقافي والتربوي والتعليمي الذي يفيد في بناء الدولة في المدى الأبعد.

ونملك الآن ثقافة عربية حديثة ليست عظيمة طبعا؛ لكنها أنجحُ بما لا يقاس من

التجربة السياسية طوال القرن العشرين. ونعني بالنجاح القدرة على بناء ثقافة عربية واحدة، يسودها التنوع والانفتاح. ولا يمكن قول ذلك طبعا عن تجربة الثقافة الدينية، التي كان لمحمد عبده – من حيث شاء أم أبى، ووعى أم لم يعِ– نصيبه الوافر فيما آلت إليه. محمد عبده أرعبه انحطاط الأزهر، والثقافة الدينية بشكل عام؛ فتصدى لألوان التدين الشعبي (التصوف، وزيارات القبور، والتوكل والتواكل)، كما تصدى للانغلاق المذهبي والتقليد والعمى عن مستجدات العالم لدى شيوخ الأزهر. وفي المهمتين تحالف عملياً مع التيار السلفي الصاعد، الذي كان يريد أيضا (بالدرجة الأولى) ضرب الإسلام الشعبي، والخروج من التقليد إلى الاجتهاد القائم على العودة المباشرة إلى النصوص، بدلا من الالتزام بخصوصيات المذاهب الفقهية. وما كانت لدى هؤلاء السلفيين (الذين تعاظم نفوذهم في عهد تلميذه محمد رشيد رضا، وقد انتهى بأنْ صار منهم) مثل آفاق محمد عبده أو نهضويته ومعرفته العميقة بالغرب الأوروبي. وقد انتهى الأمر بظهور إسلام يبرأ من الخرافات والخزعبلات، ويبرأ من أوضار كل ما هو تاريخي (المذاهب الفقهية وعلم الكلام الأشعري)، وكل ما هو خارجي يمسُّ الهوية (الحداثة الأوروبية، التي اعتبرت كلها تغريبا وجاهلية)، ويتّسم بالطهورية والجفاف والتعالي والنضالية. وقد تمَّ ذلك على أنقاض التقليد الإسلامي العريق الذي انحشر وَسَقَطَ بين مثقفي الهوية الطهورية (من الإصلاحيين والسلفيين)– والدولة البازغة التي تابعت مسار محمد علي في تهميش المؤسسة الدينية تارة، وفي توظيفها لصالح برامجها التحديثية أو مصارعتها للأصوليين تارة أخرى– والمثقفين الحداثيين الذي صارعوا التقليد طويلا غير عارفين أنهم بذلك يمدون طاحونة الأصولية بالمياه.

بلى، عندنا مشكلة كبرى في التفكير الديني الذي يتصدر الواجهة الآن، ويصنعُ صورتنا غير المضيئة، وغير المعقولة في العالم اليوم. والإصلاح ضروريٌّ، ولكن بأي اتجاه؟ باتجاه إسلام جديد؟ إسلام الصحوة هو الإسلام الجديد. ومشكلتنا البارزة معه: رؤية العالم القارة أو المستقرة فيه. وقد بدأ كثيرون منا في العقدين الأخيرين من الزمن العمل على نقد رؤية العالم في الفكر الإسلامي المعاصر. لكنّ الصعوبات كبيرة؛ لأنّ التقليد تحطم، كما سبق ذكره، ولا أدري إن كان ممكنا إحياؤه أو تجديده.

على أنّ الأمر الأخير الذي أودُّ التعرض له في هذه العجالة ذلك الاقتران الذي أقامه المتحاورون الثلاثة بين الإصلاح الديني والإصلاح السياسي، أو بعبارة أخرى بين ضآلة التجديد في المجال الديني، وفشل التجربة النهضوية العربية. فلا شكَّ أنّ

تويني وخوري كان في ذهنهم الإصلاح البروتستانتي في القرنين السادس عشر والسابع عشر. والواقع أنّ التغيير الثقافي والسياسي الأوروبي (فيما عرف بعصري النهضة والأنوار) هو الذي أفضى إلى الانشقاق البروتستانتي الذي أوشك أن يحطّم الكنيسة الكاثوليكية. ومن جهة أخرى؛ فإنّ تجربة الإسلام مع الدولة (أو المؤسسة الدينية- الفقهاء) تختلف عن تجربة العلاقة بين الدين والدولة في أوروبا. فلم يصطدم الإسلام بالدولة؛ لأنه هو الذي أنشأها، ولأن نوعاً من الفصل أو توزيع السلطات ساد بين الطرفين عبر العصور الوسطى. وعندما تطلع التنويريون الأوروبيون في القرنين الثالث عشر والرابع عشرإلى مصادر ثقافية تحررهم من سلطة الكنيسة ما وجدوا غير ابن رشد المترجم إلى اللاتينية (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال). وقد اصطدم الإسلام بالدولة في العقود الأخيرة؛ لأنه إسلام جديد فعلا، المسؤول عنه الإصلاحيون والسلفيون الإحيائيون الذين صنعوا إسلام الدين والدولة، والعقيدة والشريعة، والمصحف والسيف، حسب تعبير حسن البنا. وليس معنى ذلك أنَّ الإسلام الإصلاحيَّ الذي نسعى إليه ونعمل له ينبغي أن يعود الأمر فيه للفصل بين الدين والدولة، كما اقترح فرح أنطون (مستندا لفهم إرنست رينان لابن رشد) بل المقصود أنّ تقليد التجربة الأوروبية في هذا الأمر بالذات غير ضروري، بل غير ممكن كذلك الآن. والصحيح أنّ الإصلاح الثقافي والسياسي لا يرتبط بالضرورة بالإصلاح الديني وقد يكونُ الفشلُ السياسي سبباً من أسباب الثوران الديني في مجالنا الثقافي والسياسي على الخصوص. فالتغيير السياسي لا علاقة له في المدى القصير بمصائر التفكير الإسلاميٍ. والأمر أسهل مما نتصور: فما الذي يمنع سياسيينا من العمل على تداول سلميٍ للسلطة، وما الذي يمنعهم من إنفاذ فصل السلطات، وما الذي يمنعهم من إجراء انتخابات نزيهة وشفافة؟ بالتأكيد، ليس الظلامية الدينية، ولا عمر عبد الرحمن، وابن لادن.

وفي النهاية: هل كان القرن العشرون قرناً فاشلاً أو عبثيّاً؟ لا ينبغي إصدار حكمٍ مطلق. لكن المشكلة الرئيسية -ولا شكّ- هي تعثر تجربة الدولة، وهو تعثرٌ يستمرُّ حتى اليوم. والأمر ليس كذلك في المجال الثقافي. ولدينا إحيائية قوية في المجال الديني تتخذ أحيانا طابعاً عنيفاً. والواقع الراهن سيءٌ، لكنه لا يبعث على اليأس. والمطلوب العمل في كل الاتجاهات، دونما حاجة للعودة إلى نقطة الصفر، كما ذكر متحاورو «قرن اللاشيء»!



الحوار والتعايش :
ندوة حول العلاقات بين المسلمين والمسيحيين والعلاقات العربية- الغربية

مايكل بوس◆

«لم يعد ممكنا الدفاع عن ضيق الأفق في التفكير ... ولم تعد ديانات العالم مكتفية ذاتيا أو مستقلة أو معزولة بشكل أفضل عن الأفراد أو الشعوب . إن الطاقات والتجارب والأفكار التي تأتي إلى الحياة خارج حدود دين معين أو جميع الأديان ما تزال تتحدى جميع الأديان وتؤثر عليها . إن الآفاق أكثر اتساعا الآن والأخطار أكثر درجة ... ولا يمكن اعتبار أن الأديان تعيش في جزر معزولة . نحن جميعا مرتبطون ببعضنا البعض ، والخيانة الروحانية من جانب واحد تؤثر على إيماننا جميعنا ، وللآراء والأفكار المعتمدة في جماعة ما أثر على الجماعات الأخرى. واليوم تبقى الانعزالية الدينية أسطورة»[1].

كل يوم تَمثُل الأخبار شاهدة على هذه الحقيقة . إن تداعيات أي عمل ذي دافع ديني تنتشر وراء الحدود الدينية والثقافية . ولقد ربطت العولمة مصائرنا وأقدارنا بحيث إن المستقبل الوحيد أمامنا هو مستقبل مشترك . ويبقى السؤال : كيف يمكن لديانات العالم أن تستجيب لمطالب التدين بين الأديان ؟ إن تجاهل هذا التحدي يحمل في طياته نتائج مرعبة وأليمة مماثلة لنتائج الاستجابة السلبية له.

◆ مايكل بوس، قس أميركي. مدير مركز الكنيسة الإصلاحية بمسقط، عُمان. وقد انعقدت الندوة في اكتوبر ٢٠٠٣ بلندن .

لقد ركزت الوسائل الإعلامية على الجانب السلبي من هذا التحدي ، متجهة نحو إظهار الدين على أنه مصدر للنزاع والشقاق بدل أن يكون مصدرا للسلام . ومن هنا يجب ألاّ نقيس كوامن الإسهام الديني في الحياة العامة عبر أصوات وسائل الإعلام التي تروِّج للتيارات غير المتبصرة والعسكرية من التعبيرات الدينية. وعلى الفرد أن ينظر إلى الصورة الأوسع للأديان والتقاليد الدينية التي تعمل معا من أجل الصالح العام لأن البعد الديني للحوار بين الثقافات حيوي وضروري من أجل مستقبل يملؤه السلام ، وهنا تتبادر إلى الذهن مقولة هانس كنج الفلسفية الشهيرة حيث قال : «لا سلام بين الشعوب دون سلام بين الأديان ؛ ولا سلام بين الأديان دون حوار بينها» .

تتبوأ العلاقات بين المسيحيين والمسلمين مكانة متميزة في حوار الأديان ، وذلك ليس فقط بسبب ما يجري حاليا أو نظرا لأهداف سياسية ، وإنما من منطلق عددي أيضا ؛ وحيث إن نصف سكان العالم هم من المسيحيين والمسلمين فإن للعلاقة بين أتباع هاتين الديانتين تأثيرا عميقا وهاما على المجتمع العالمي ؛ وبما أن الشرق الأوسط هو مسرح أحداث هذه العلاقات ، فإن أية مبادرة إيجابية هنا ستكون ذات تأثير عالمي وتوفر طريقا للحوار والتعايش يمكن للآخرين أن يقتدوا به.

إن الفريق العربي للعلاقات بين المسلمين والمسيحيين مبادرة تسعى وراء الاستجابة لهذه الحاجة . وتأسست المجموعة في عام ١٩٩٥م من قِبَلِ عدد من المفكرين العرب من مسيحيين ومسلمين ، وعدد من القيادات الدينية وقيادات المجتمع المدني في كل من لبنان وسورية ومصر والأردن وفلسطين والسودان ودولة الإمارات العربية المتحدة ، الذين اجتمعوا سويا وتعهدوا بالعمل معا نحو مستقبل مشترك. وفي عام ٢٠٠١م اعتمد المؤسسون ميثاقا أقر مبدأ «أن الاختلاف الديني لا يلغي حقيقة الانتماء الواحد للحضارة العربية الإسلامية ، التي تشارك في صنعها المسيحيون والمسلمون جنبا إلى جنب»[٢] .

غير أنه من المفهوم أن سبب وجود الحوار هو أكبر وأوسع من مجرد استجابة ظرفية لمطالب العصر الحاضر ، فالحوار هو فعل من قبيل التعبير الديني ، «والحوار الإسلامي المسيحي – في نظر هذا الفريق – ليس مجرد حوار بين مواطنين ينتمون إلى الجماعة الوطنية نفسها ، وإنما هو كذلك حوار بين مؤمنين يرون في جهدهم هذا تعبيرا عمليا عن قيمهم الدينية التي تؤسس لمعاني التنوع والتعارف وكرامة

الإنسان المطلقة وقيم العدل والحق والإحسان والمودة والمحبة والرحمة وعمارة الأرض»[٣]. وفي هذا نرى المنصة التي يعتمدون عليها لتطوير معنى لاهوتي وديني للحوار والاختلاف، ولهذا من الأهمية ما لا يمكن المغالاة في التأكيد عليه. إن الطريقة التي تقوم الأديان من خلالها بإلحاق معان ودلالات للأحداث الماضية والواقع الحالي تحدد مواقف هذه الأديان تجاه «الآخرين»، وهنا تكمن أهمية القيادة الدينية ومسئوليتها كمفسرة للتاريخ والنصوص والتقاليد في تشكيل توجهات الناس وتصرفاتهم تجاه العالم من حولهم.

وترى المجموعة أن الهدف من الحوار ليس حلا لاختلافات عقائدية بل هو مبني على مقتضيات الحياة وضروراتها التي تشترك فيها جميع الأديان . وتتمركز نقطة الاهتمام على كيفية تفاعل الأفراد من مختلف المنطلقات والخلفيات الدينية مع بعضا البعض فيما يتعلق بالأمور والموضوعات التي تشغلهم جميعا. ويطلق على هذا مصطلح «حوار الحياةس . وتشكل الحاجة إلى مثل هذا الحوار تحديا أمام الإنسانية ، ولا يمكن لهذا التحدي إلا أن يزداد أهميةً ، «إنه كذلك مطلب روحي وأخلاقي يتوِّجه مبدأ التعارف المتبادل بين المؤمنين»[٤].

إن لمسألة الاختلاف والتنوع بين البشر وفيما بين الخلائق معاني ودلالات لاهوتية ودينية . «إن الاختلاف والتنوع حقيقة إنسانية ، بل هما من آيات الله في الإنسان والكون»[٥]. وهذا تأكيد هام ، وبدونه يصبح التنوع عقبة يجب تخطيها وليست واقعا يثري وجوده الجميع[٦].

على الرغم من أن نشاط مجموعة العمل العربية يركز على المواطنة المشتركة للعرب المسيحيين والمسلمين ، إلا أنها أحست بأهمية توسيع دائرة الحوار وتناول القضايا التي تؤثر على القرارات الدينية والسياسية بين الشرق والغرب . ولقد اجتمع أكثر من أربعين قياديا من أربع عشرة دولة – جميعهم من الناشطين في الحياة العامة في دول عربية وغربية – في لندن في أكتوبر ٢٠٠٣م لتحديد الطريق ووضع الاستراتيجيات للسير قدما معتمدين على القيم المشتركة بين المسلمين والمسيحيين ، والعرب والغربيين . وفي كلمة افتتاحية ، أكد د.محمد السماك – من مجموعة الفريق العربي – على أنه «من الواجب علينا جميعا مسلمين ومسيحيين أن نحرر مستقبلنا من سجن الماضي ، وأن نعمل سويا في بناء مستقبل مشترك مبني على قيمنا المشتركة لحقوق الإنسان وكرامته ، والاحترام ،

والحرية»[٧]. ولتحقيق هذا ، ابتدأت الجلسات بالتركيز على الوضع الحالي والفرص المستقبلية للعلاقات بين المسلمين والمسيحيين . بعدها تم توسيع الموضوع ليشمل العلاقات العربية-الغربية ، مع التركيز على كيف تؤثر النزاعات في العراق وفلسطين على هذه العلاقات .

نظرات واستنتاجات

كان هناك إحساس عام في الندوة بإلحاحية الموضوع ، وبسبب تركيز وسائل الإعلام على شخصيات بحد ذاتها وانجذابها للأصوات المتنافرة فإن المناظير الدينية المتعصبة والنظرات السياسية المتطرفة تجد طريقا سهلا ونفاذية إلى المسرح العالمي ، وقد ساعد هذا في تصعيد حدة الشك والريبة بين الثقافات والأديان ، وما لم تقم الأصوات ذات الرأي الآخر بالتعبير عن رؤاها فستؤخذ الأصوات المسموعة حاليا على أنها تمثل الجميع . وترى مجموعة العمل العربية أهمية السعي وراء توفير وسائط ومجالات يمكن للأصوات المعتدلة والمسالمة أن تُسمَع من خلالها . لقد كان هناك الكثير من الاهتمام بأولئك الذين يضعون المسيحية في مواجهة الإسلام أو ضده ، والقليل من الاهتمام بأولئك الذين يعملون معا لمستقبل مشترك كلٍّ من خلال دينه.

عبر جميع مراحل الحوار المفعم بالروحانية ، كان هناك إحساس متزايد بالإحباط، وهذا ليس نقدا بقدر ما هي ملاحظة تشير إلى نضج العلاقات بين المسلمين والمسيحيين . ولم يعد كافيا أن نعتد برمزية اللقاء ودلالاته ، أي حقيقة أننا اجتمعنا عبر الحدود الدينية والثقافية ، لتبرير مشاركة أي فرد منا . كما لم يعد كافيا أن نجتمع فقط لنصدر بيانات وإعلانات حول القناعات المشتركة التي نؤمن بها جميعا. إن هذه ليست سوى خطوات أولى نحو اجتماع الأديان ، وليست الهدف النهائي. (بقولي هذا أنا أدرك أن هذه العناصر لا يمكن التقليل من أهميتها في الغزوات الأولى في العلاقات بين الأديان.) إن إلحاحية الأحداث في العالم تدفعنا إلى سؤال مركزي ومحوري هام لمستقبل العلاقات بين الأديان وبين الثقافات ألا وهو كيف يمكن للعلاقات التي قد تبنيناها، والتزاماتنا المشتركة التي نؤمن بها أن تُحْدثَ تغييرا في الأماكن التي يشوبها الرعب والعداء ؟

إن التحدي المَتمثل هنا مُثبِّط للهمم ؛ فنحن نعمل ضد إشارات واندفاعات

مجتمعية من شأنها السرعة في إيجاد الانقسامات والفرقة فيما بيننا. وكما أوضح ويليام سكوت جرين فإن زأي مجتمع لا يقوم فقط وبكل بساطة باكتشاف الآخرس «وإنما يقوم بصناعته من خلال عمليات الانتقاء والعزل والتركيز على جانب من الجوانب الأخرى لحياة الشعوب ، مجسدا فيه رمزا للاختلاف»[٨]. وأظهر د/ طارق متري من خلال عرضه مشكلة وجهة نظر مذهب الأساسيين التي تسمح للناس بأن يروا العالم من خلال العموميات، والصور النمطية ، والطرق المبسطة والسطحية في تقسيم الأديان والثقافات، مما في أغلب الأحيان يصنع من أولئك الذين نعلم القليل عنهم أعداءً. وكان هناك قرار واضح من قبل المشاركين لمجابهة هذا الوضع من خلال توعية الناس بتنوع الواقع الديني والسياسي والثقافي وكيف يتشابك هذا التنوع ويتضافر مكونا الواقع الكلي . وبدون هذا فإن الناس يفتقرون إلى المعرفة اللازمة لتجسير هوة المعلومات والتفاهم الضرورية لمستقبل مليء بالأمل . إن التمييز في الخطاب ضروري للحد من وصم التوقعات والآمال الكبيرة بالاعتقاد بالقوامة الأخلاقية دون الآخرين .

إن مذهب الأساسيين الفلسفي ليس هو المشكلة فحسب ، بل أيضا أولئك الذين يسحبون خطأ الصراع المحلي على الصراع العالمي . «بحيث يصور الوضع المحلي وكأنه امتداد لمواجهة عالمية مفترضة بين المسيحيين والإسلام ، مما يعمق الشكوك والمخاوف بين المسلمين والمسيحيين في بلادنا العربية»[٩]. جاءت الندوة كجهد مقابل أو موازن لأولئك الذين يستغلون النزاع الطائفي المحلي لزراعة الخوف من مؤامرة عالمية ، ومن ضمن أهداف ونوايا مجموعة العمل العربية الحد من استغلال الصراعات المحلية لغرس الخوف والشك على المستوى العالمي . إن أي مستقبل آمل لا يمكن أن يبنى على إيجاد المصالح الدينية والوطنية لعدو مشترك ، بل من خلال الالتزام بالعمل سويا نحو الصالح العام .

من الواضح أن التحدي ليس مقصورا على العلاقات بين الأديان (interfaith)، بل هو موجود أيضا فيما بين أطراف الدين الواحد (interfaith). ومثلما وجد المشاركون الجرأة في إمكاناتهم كمسلمين ومسيحيين أن يتخاطبوا فيما بين بعضهم بعضا، وجدوا أنفسهم يتساءلون عن مستوى الخطاب ومدى التبادل فيما بين مجموعات الدين الواحد. ويجب الإقرار بأن التعصب والشقاق ينشأان بسبب

أولئك الذين يتحدثون ويعملون باسم الدين الذين يمثلونه. ولذا فإنه من الواجب السعي وراء إيجاد برنامج للحوار داخل الدين الواحد، مما سيقود الجماعات الدينية إلى مداخل وتوجهات عادلة وسلمية. إن التاريخ متخم بالأمثلة على قدرة الأديان في إيجاد الصراعات وفي إقرار السلام، على المطالبة بالعقاب وعلى تقديم الصفح والغفران. إن العنصر الرئيس في ضمان تأثير ممتد الأمد هو مساعدة القيادات الدينية على تناول مصادر الصراع ، وفي الاعتماد على موارد السلام ومصادره في كلٍّ من أدياننا، ومن خلال هذا فهناك أمل أن تمثيلا أوسع للقيادات الدينية ستتعاون في إيجاد مداخل عادلة وسلمية للمشاغل المشتركة .

إن قضايا مجموعة العمل العربية مهمة للمجتمع العالمي ، غير أنه من المهم الإقرار بأن القضايا الماثلة أمام المجتمع العالمي تمتد بعيدا وراء اختصاص المجموعة . إن الإسلام والمسيحية ظاهرتان عالميتان ، وإن التغير الديموغرافي للانتماء الديني أوجد مركزية دينية متعددة في جميع الأديان . إن معظم المسلمين ليسوا عربا ، وإن النمو المسيحي يجد روابطه في النصف الجنوبي من الكرة الأرضية . إن هذا لا يعني أنّ على كل منظمة أو هيئة أن يكون لديها نظرة عالمية أو بعد عالمي في تخطيطها ، غير أن العولمة تتطلب أخذ التغيرات الديموغرافية للانتماء الديني في الحسبان عند القيام بأية مبادرة تجاه الحوار الديني .

في الختام ، تمنى المشاركون أن تمثّل مجموعة العمل العربية طريقا لتوسيع المشاركة وتنمية الموارد لمقابلة التحديات الماثلة أمامنا . ولقد عملت دراسات الحالة التي طرحت كناقوس يذكر بأن نتائج القرار بالاستجابة لهذه التحديات وكيفية الاستجابة تؤثر على الوجود اليومي وواقع الحياة للعديد من البشر . هناك مسئولية دينية لتشجيع الحوار الذي يقود إلى تعايش سلمي .

الحواشي

(1) Abraha Joshua Heschel, No Religion is an Island: Abraham Joshua Heschel and Interreligious Dialogue,Harold Kasimow & Byron L. Sherwin, eds. (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1991), 5,6.

(٢) «الحوار والعيش الواحد» ميثاق عربي إسلامي- مسيحي ، صفحة رقم ٥ .

(٣) المصدر السابق نفسه، صفحة رقم ٢ .

(٤) المصدر السابق نفسه، صفحة رقم ٨ .

(٥) المصدر السابق .

(٦) تمس هذه النقطة النظرية اللاهوتية للتعدد الديني ، بل إن تناول هذا الموضع سيضطر أخيرا إلى تناول تعدد البعثات (الأهداف العليا) ضمن الأديان بسبب تأثيرها على رؤية المواطنة المشتركة بين الأديان.

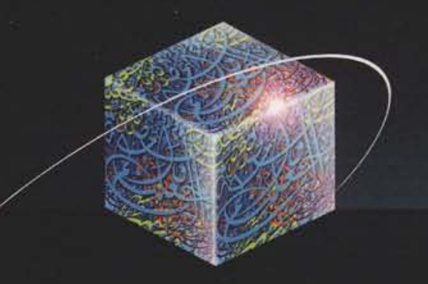
(٧) من الكلمة الافتتاحية للدكتور محمد السماك .

(8) Otheress Within: Towards a Theory of Difference in Rabbinic Judaism, in Nuesner & Frerichs, eds. To See Ourselves As Others See Us, 46-69, cited in Elaine Pagels, The Origin of Satan, (New York: Vintage Books, 1996), xix.

(٩) المصدر المذكور سابقا ، صفحة رقم ١٤ .

نحو خطاب إسلامي متوازن

AL-TASAMOH



من كتّاب العدد

▪ عبد الرحمن السالمي ▪ يحيى بن البراء ▪ فيصل الحفيان ▪ نادر سراج ▪ رضوان السيّد ▪ إسماعيل نوري الربيعي ▪ عبد الله السيّد ولد أباه ▪ عبد القادر بنعبد الله ▪ عبد الله الجهاد ▪ محمّد عبد الله عطوات ▪ محمّد أمين ▪ عبد الله بن يزيد الفزاري ▪ ولفريد مادلونغ ▪ علي حرب ▪ عبد المجيد بن مسعود ▪ علي مراد ▪ برنارد لويس ▪ كارستن لي ▪ أنجليكا نويفرت ▪ محمّد القاضي ▪ عاطف علبي ▪ مصطفى العدوي ▪ مايكل بوس.

سعر البيع

◆ سلطنة عمان (ريال واحد) ◆ الأردنّ (ديناران) ◆ الإمارات (١٥ درهماً) ◆ مملكة البحرين (دينار ونصف)
◆ تونس (ثلاثة دنانير) ◆ الجزائر (٢٠٠ دينار) ◆ السعوديّة (١٥ ريالاً) ◆ السودان (١٥٠٠ جنيه)
◆ سوريّة (٧٥ ليرة) ◆ العراق (١٥٠٠ دينار) ◆ قطر (١٥ ريالاً) ◆ الكويت (دينار ونصف)
◆ لبنان (٥٠٠٠ ليرة) ◆ ليبيا (ثلاثة دنانير) ◆ مصر (١٠ جنيهات) ◆ المغرب (٣٠ درهماً)
◆ موريتانيا (٢٠٠ أوقيّة) ◆ اليمن (٣٠٠ ريالاً)

Price List

◆ EU (5€) ◆ UK (3£) ◆ USA & other Countries (8$)